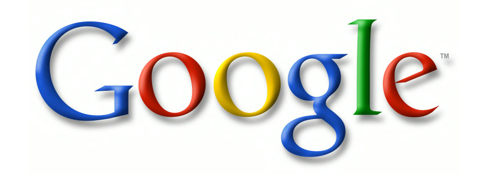
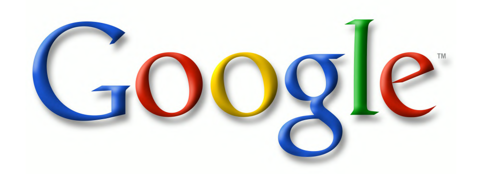
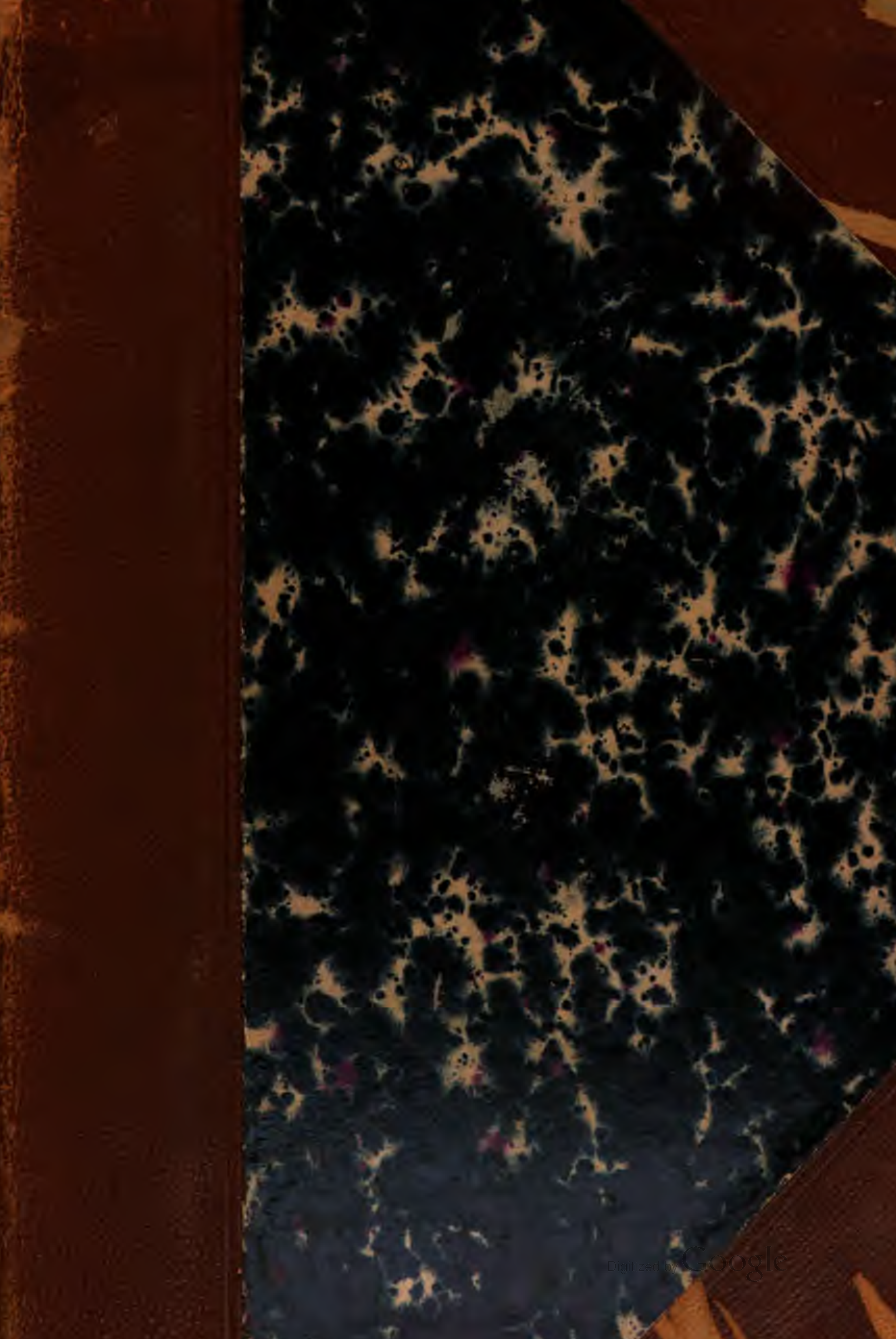






EMIL ARNOLDT

GESAMMELTE SCHRIFTEN

BAND IV

KRITISCHE EXKURSE IM GEBIETE DER KANTFORSCHUNG

TEIL I



VERLAG VON BRUNO CASSIRER
BERLIN 1908

Emil Arnoldt, gesammelte Schriften

Emil Arnoldt

Gesammelte Schriften

Herausgegeben

von

Otto Schöndörffer

VERLAG VON BRUNO CASSIRER
BERLIN 1908

Emil Arnoldt

Gesammelte Schriften

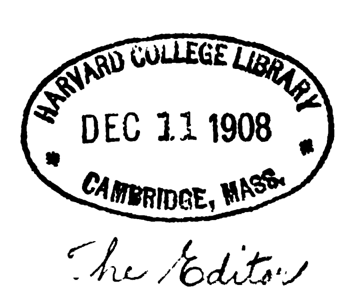
Band IV

Kritische Exkurse im Gebiete der Kantforschung.

Teil I.



VERLAG VON BRUNO CASSIRER
BERLIN 1908


HARVARD COLLEGE LIBRARY
DEC 11 1908
CAMBRIDGE, MASS.

Vorwort.

Die folgenden Abhandlungen, welche, in der Altpreussischen Monatsschrift einzeln veröffentlicht, in dem vorliegenden Bande zusammengefasst erscheinen, können Beachtung wohl nur seitens der wenigen finden, denen Spezial-Untersuchungen von Kants Philosophie und dessen schriftstellerischer und akademischer Wirksamkeit überhaupt angelegen sind. Diese werden über dem etwaigen Gehalt der Teile an der eigentümlichen äusseren Form des Ganzen, das hier dargeboten wird, geringen Anstoss nehmen. Doch dürften über das Zustandekommen, den Gesamt-Titel und die eventuelle Fortsetzung der nunmehr auch äusserlich verbundenen Abhandlungen einige vorwortliche Bemerkungen angebracht sein.

Ich hatte die Absicht, auf Veranlassung der beiden ersten zwischen Garve und Kant gewechselten Briefe, zumal des von Dr. Albert Stern in der Breslauer Stadtbibliothek aufgefundenen und veröffentlichten ersten Briefes Kants an Garve sechs Abhandlungen zu verfassen: 1. Vergleichung der Garve'schen und der Feder'schen Recension der Kritik der reinen Vernunft, 2. Explikation der beiden ersten von Garve und Kant miteinander gewechselten Briefe, 3. die äussere Entstehung und die Abfassungszeit der Kritik der reinen Vernunft, 4. das Verhältnis der „Prolegomena“ zur Kritik der reinen Vernunft und zu dem von Kant intendierten Auszuge aus ihr, 5. der Streit über die Re-

daktion der Prolegomena, 6. Kants Begriff von der Popularität eines Schriftwerks. Von diesen sechs Abhandlungen, die ich in der Einleitung zu ihnen (S. 4 f. im folgenden) ankündigte, erscheinen die drei ersten im vorliegenden Bande als solche, die insofern unmittelbar zusammenhängen, als sie alle drei Garves ersten Brief an Kant und Kants Antwort auf ihn zur Grundlage haben, von dem einen oder dem anderen derselben direkt ausgehen, auch wohl in ihrem Fortgange hier und dort darauf zurückkommen.

Die dritte Abhandlung hatte zur Erledigung der durch eine Stelle jenes Kant'schen Briefes aufgegebenen Fragen nach der äusseren Entstehung und der Abfassungszeit der Krit. d. r. V. von Kants Briefen an Herz diejenigen zu erläutern, in denen er dem letzteren über seine Arbeiten für die Krit. d. r. V. Mitteilungen oder Andeutungen machte, und diese Explikation führte auf mehrere Nebenfragen: 1. auf die Frage nach Kants Beziehung zu gewissen Schriften Lessings, 2. nach den Semestern von Kants erstmaligem und zweitmaligem Lesen seines anthropologischen Kollegs, 3. nach dem Verhältnis zwischen seinen anthropologischen und seinen physisch-geographischen Vorlesungen, 4. und 5. nach der Einrichtung seiner Vorlesungen über philosophische Enzyklopädie, zumal aber seiner Vorlesungen über Metaphysik. Die Beantwortung dieser Nebenfragen wurde sachgemäss in einen Anhang zur dritten Abhandlung verwiesen. Wie es aber geschehen ist, dass sie sich gleichfalls zu vier Abhandlungen ausdehnte, und dass drei derselben diejenige, der sie angehängt sind, wie die beiden ihr vorangehenden an Umfang und in einzelnen Beziehungen vielleicht auch an Wichtigkeit übertreffen, — dies rechtfertigen oder wenigstens entschuldigen die Eingänge jener Abhandlungen selbst.

In den letzeren habe ich mich nebenher, wie schon früher einmal, auf Widerlegung von Irrtümern Benno Erdmanns eingelassen, — eine unerquickliche Arbeit, der ich mich aber nicht entziehen wollte, nachdem ich bei Kenntnisnahme der von ihm herausgegebenen und „Reflexionen“ benannten, fragmentarischen Aufzeichnungen Kants in einem Exemplar von Baumgartens metaphysischem Kompendium auch das gelesen hatte, was von ihm in bezug darauf und im Zusammenhange damit berichtet, dargelegt, und vermutet worden. Doch ist es auch diesmal mein Bemühen gewesen, nicht nur zu verwerfen, sondern Falsches durch Richtiges, blosse Hypothesen und Einfälle durch Untersuchungen mit einigermassen sicheren Resultaten zu ersetzen.

Warum ich die in der Abhandlung über die äussere Entstehung und die Abfassungszeit der Krit. d. r. V. ebenfalls für den Anhang angekündigte Darstellung von Hamanns persönlichem Verkehr mit Kant während der Jahre 1770—1780 zurückhalte, darüber findet sich am Schlusse des Anhangs unter No. 6 eine Erklärung. Doch möchte ich gleich hier bemerken, dass sie dem Kreise der folgenden Untersuchungen, die zumeist von Äusserungen Kants in seinem ersten Briefe an Garve oder in seinen Briefen an Herz ausgehen, schon deshalb besser fern bleibt, weil sie sich auf keine derartige Äusserung gründen würde.

Da nun die folgenden Untersuchungen solchen Auslauf nehmen — auch die erste, diese zwar nicht von einer brieflichen Äusserung Kants, doch von Äusserungen Garves in seinem Rechtfertigungsschreiben an Kant —, und da sie von erheblicher Ausdehnung sind, dürfen sie Exkurse genannt werden. Sie verdienen aber nichts weiter als diesen Titel mehr noch deshalb, weil sie blosse Nebenuntersuchungen sind im Verhältnis zu denen, welche direkt auf Erörterungen von

Doktrinen der Krit. d. r. V. und der Philosophie Kants überhaupt abzwecken. Dass sie aber kritisch sind, lehrt jede nähere Ansicht ihres Inhalts, der in nichts anderem besteht, als in einer Kritik von Aussagen, Behauptungen und Erklärungen, die teils von Kant selbst, teils über Kant und seine Philosophie sind aufgestellt worden.

Schliesslich habe ich noch zu erwähnen, dass die Publikation dieser Abhandlungen in der Altpreussischen Monatsschrift fort und fort durch lange Pausen ist unterbrochen worden, weil mich beim Ausarbeiten der ersten Abhandlung ein Augenleiden traf, dessen Folgen meine literarische Beschäftigung erschwerten und, da sie andauern, mir auch eine Bestimmung des Zeitraums verbieten, in welchem ich von den oben angeführten Abhandlungen die drei letzten, noch ausstehenden dürfte vollendet haben.

Königsberg in Pr.,
im September 1893.

Emil Arnoldt.

Inhaltsangabe.

Einleitung.

Soll unter Umständen gelogen werden? Kant erklärte: Nein, Garve: Ja. Diese Frage ist noch immer nicht einstimmig entschieden. Aber die Majorität steht auf Garves Seite hierin, wie in den meisten seiner Ansichten auf dem Gebiete der praktischen und auch wohl der theoretischen Philosophie. Kants Erklärung besagt: es gibt für die Gesinnungs- und Handlungsweise ein Gesetz, eine universelle Regel; Garves Erklärung: es gibt für jene kein Gesetz, sondern nur generelle, im Durchschnitt giltige Regeln, die in einzelnen Fällen Ausnahmen zulassen.

Kants Erklärung verwerfen, heisst: sein System verwerfen. Denn das moralische Gesetz ist die Basis seines g a n z e n Systems. Aber warum nicht sein System im ganzen verwerfen, und Stücke aus seiner praktischen, wie Stücke aus seiner theoretischen Philosophie behalten? meint der weit verbreitete Eklektizismus unserer Tage, wie der Eklektiker Garve es auch meinte. Der Eklektizismus ist nie systematisch, aber bisweilen systematisiert, selten popularisierte Philosophie, aber meistens populär, immer unfähig, ein gediegenes System zu würdigen, und noch unfähiger, jene Werke zu begreifen, welche das System begründen, nicht erbauen, es vorbilden, nicht ausgestalten, — die grössten philosophischen Schöpfungen, welche die Welt bis jetzt kennt. Der Eklektiker Garve konnte die

Kritik der reinen, — konnte die Kritik der praktischen Vernunft nicht fassen.

Dr. Albert Stern vertritt eine andere Ansicht in seiner Schrift: „Über die Beziehungen Chr. Garves zu Kant nebst mehreren bisher ungedruckten Briefen Kants, Feders und Garves. Leipzig. Denickes Verlag 1884.“ 98 S.

Stern erachtet die Beurteilung, die Garve bisher erfahren hat, für nicht gerecht, und benutzte, um neben einer „gerechteren Würdigung“ desselben „einen Beitrag zur Geschichte des Kantischen Kritizismus zu liefern“, Garves literarischen Nachlass in der Breslauer Stadtbibliothek, dessen „sehr weitschichtiges Material“ manche „wertvolle“ Inedita, darunter zwei Briefe von Kant an Garve enthält. Diese beiden, in der genannten Abhandlung zum ersten Male veröffentlichten Briefe, — der eine vom 7. August 1783, im Original 7¼ eng beschriebene Seiten 4to, der andere vom 21. Septbr. 1798, zwei Seiten 4to umfassend, machen Sterns Schrift für die Anhänger und Freunde Kants vorweg interessant.

Zu einer „gerechteren Würdigung“ Garves sucht Stern zwischen Schelle und Vogel einen mittleren Standort zu gewinnen. Nach Schelle — in seinen Briefen über Garves Schriften und Philosophie, Leipzig 1800 — hat dem letzteren „sein gewohnter Gedankengang in einem fast beispiellosen Grade die Augen über Kants System gebunden“. Nach Vogel — in seinen Erinnerungen an Chr. Garve (vgl. die von Hasse herausg. „Zeitgenossen“ 3. Reihe, IV. Bd.) — ist Kants System „von niemand mit mehr Unbefangenheit, Ruhe und Umsicht auf die philosophische Wagschale gebracht worden.“ Für Stern ist er „zwar kein besonders tiefer, wohl aber ein scharfsinniger Beurteiler“ der Kantschen Philosophie, — „der scharfsinnigste Beur-

teiler“ derselben „unter den deutschen Aufklärungsphilosophen“.

Indes, — der scharfsinnigste Beurteiler aus einer Klasse ist noch nicht ein scharfsinniger an und für sich. Auch sehe ich nicht ab, wie das angebliche — „auf Innehaltung eines durchgängigen juste milieu gerichtete Streben“ Garves ihn „vor schroffen Einseitigkeiten bewahrt“ und „vor allen Popularphilosophen befähigt habe, an die Kritik der reinen Vernunft mit nüchterner Kritik heranzutreten“ (S. 9). Denn ein juste milieu bewahrt nicht vor Einseitigkeiten. Es ist selbst einseitig als eine Koalition entgegengesetzter Prinzipien, in welcher das eine wirklich, das andere nur scheinbar zur Geltung kommt. Die Mitte, in welcher die Wahrheit liegt, ist nicht eine Koalition, sondern ein neues, drittes Prinzip, welches zwei falschen Prinzipien gegenüber, sich als das wahre behauptet. So ist die kritische Philosophie nicht eine Koalition des Sensualismus und des Intellektualismus, des Empirismus und des Noologismus, sondern Rationalismus, welcher — was die ihm entgegengesetzten Prinzipien weder vermochten, noch erstrebten — in der Transszendentalphilosophie für die Möglichkeit der Erfahrung, in der Moralphilosophie für die Möglichkeit eines reinen Wollens die Begründung liefert, — ohne jeden Versuch, die unmögliche Ergründung derselben zu ermöglichen. Sodann befähigt das Streben nach einem durchgängigen juste milieu weder zu nüchternem, noch leidenschaftslosem Urteil; — zu keinem nüchternen, weil das juste milieu immer voreingenommen ist für dasjenige Prinzip, dem es wirklich, — nicht bloss scheinbar ergeben ist; — zu keinem leidenschaftslosen Urteil, weil das juste milieu seine Fanatiker hat. Endlich ist Garves juste milieu von zweifelhafter Natur. Aus einem „schönen“ bei Rosenkranz (Gesch. d. Kant-

schen Philos. S. 82) hat es sich in ein „durchgängiges“ verwandelt bei Stern. Aber es ist wohl gar nicht vorhanden. Garve war, meine ich, ein Popularphilosoph, in dessen Eklektizismus empiristische Grundsätze und eine sensualistische Lebensansicht bedeutend vorherrschten. Seine empiristischen Grundsätze bestimmen seine Rezension über die Kritik der reinen Vernunft, wie seine Abhandlung über die verschiedenen Prinzipien der Sittenlehre. Nüchtern ist daher jene Rezension durchaus nicht, sondern erfüllt von Präokkupationen, welche nicht nur die Unparteilichkeit der Beurteilung, sondern auch die Objektivität der Berichterstattung in hohem Grade beeinträchtigen.

Trotzdem ist sie wichtig, — freilich nicht an und für sich, aber in Beziehung auf Kant. Denn ihre Komplikation mit der Göttingischen Rezension, über die Kant in den Prolegomenen seine Entrüstung geäussert hatte, veranlasste Garves ersten Brief an ihn, welcher seine Rezension und die Göttingische in weitem Abstand darstellte, und dieser Brief veranlasste das — von Stern entdeckte — Antwortschreiben, das Kant abfasste, ehe er die unverkürzte Garvesche Rezension in der „Allgem. Deutschen Bibliothek“ gelesen hatte, das er aber nach der Lektüre derselben so, wie es vorliegt, schwerlich hätte abfassen können und mögen. Denn musste er über die Garvesche Rezension nicht ein gleiches oder ähnliches Urteil fällen, wie über die Göttingische? Wenn dies aber der Fall war, ist dann seine spätere Stellung zu Garve nicht äusserst charakteristisch für seine humane Denkungsart und sein urbanes Benehmen?

In diese Verhältnisse kann eine Vergleichung der Garveschen und der Göttingischen Rezension Einsicht schaffen. Ich werde sie daher im folgenden anstellen. Sie scheint mir um so nötiger, als nach meiner An-

sicht Stern über das Verhältnis jener Rezensionen zueinander ein falsches Licht verbreitet hat. Ich werde dann die beiden ersten Briefe, die Garve und Kant miteinander wechselten, einer Explikation unterziehen. Fernerhin wird mir die Erörterung einiger Stellen in Kants erstem Briefe an Garve Veranlassung werden, sowohl auf die Frage nach der Entstehung und Abfassungszeit der Kritik der reinen Vernunft, als auch auf das Verhältnis der Prolegomena zu diesem Werke einerseits, und andererseits zu dem von Kant intendierten populären Auszuge aus ihm — den nicht nur Benno Erdmann, sondern auch Vaihinger mit den Prolegomenen zu amalgamieren versucht hat —, sowie auf den Streit, der über diese Angelegenheit noch schwebt, näher einzugehen. Da aber bei dem Streite über den Charakter der Prolegomena der Begriff der Popularität eine nicht unwesentliche Rolle spielt, so werde ich Kants Begriff davon in einer Schlusserörterung genauer festzustellen mir angelegen sein lassen.

I. Abhandlung.

Vergleichung der Garveschen und der Federschen Rezension.

S. Allgem. Deutsche Biblioth. Anhang zu d. 37. bis 52. Bd. 1783 Zweite Abteil. Zugabe zu den Göttingischen Anzeigen. Der 1. Band auf d. J. 1872.

1. Der Umfang der Rezensionen.

Stern sagt (S. 24): Die Garvesche Rezension „ist mehr als dreimal so umfangreich, als die Federsche und hat mit ihr so wenig Gemeinsames, dass Garve in seinem Briefe an Kant mit Recht behaupten konnte, dass nur „einige Phrases“ aus seinem Manuskripte beibehalten worden seien“. Aber Garve tat diese Behauptung mit Unrecht. Sie lautet wörtlich: „Einige Phrases aus meinem Manuskript waren in der Tat beibehalten; aber sie betragen gewiss nicht den 10. Teil meiner, und nicht den 3. der Göttingischen Rezension“ (Stern S. 29 unt.). Es ist jedoch nicht wahr, dass bloss „einige phrases“ aus dem Garveschen Manuskript in der Göttingischen Rezension beibehalten worden, sondern alles, was in der letzteren falsch und der Sache nach verkehrt ist, findet sich — mit Ausnahme der einen und der anderen recht gleichgiltigen Bemerkung — unmittelbar oder mittelbar in der Garveschen Rezension vor. Und es ist ferner unwahr, dass jene „einige phrases“ noch „nicht den 3. Teil der Göttingischen Rezension“ betragen, sondern sie betragen fast zwei Dritteile der Göttingischen Rezension.

Mit diesem in Zahlen angebbaren Verhältnis steht es so: Die Federsche Rezension umfasst mit Ausschluss der Überschrift im ganzen 312 Reihen. Davon sind etwa 76 Reihen wörtlich ohne irgend eine Abänderung aus der Garveschen Rezension entnommen,

69 Reihen wörtlich aus der Garveschen Rezension entnommen, mit kleinen, unwesentlichen, nur stilistischen Veränderungen, unter denen die wesentlichste folgende ist: Garve schreibt bei dem Bericht über die Kritik der natürlichen Theologie (S. 853): „Alle andern Beweise, die mehr dartun sollten, werden bei der Prüfung unzulänglich gefunden;“ — Feder (S. 46): „Alle andern Beweise, die mehr dartun sollen, findet der Verfasser bei seiner Prüfung fehlerhaft oder unzulänglich.“

55 Reihen, in denen Garvesche Sätze verkürzt und zusammengezogen, aber ihrem Sinne nach durchaus richtig und in Garveschen Worten wiedergegeben werden.

---

200 Reihen

dazu 112 Reihen, welche die Zusätze Feders und seine mitunter überaus freien Reproduktionen von Ansichten aus der Garveschen Rezension enthalten.

---

312 Reihen.

Demnach stammen in der Göttingischen Rezension nicht, wie Garve angab, zwei Dritteile von Feder her und nur ein Dritteil von ihm selbst, sondern umgekehrt nur wenig mehr als ein Dritteil von Feder, und fast zwei Dritteile von ihm selbst.

Auch ist Garves Angabe, dass jene „einige phrases,“ die aus seinem Manuskript in die Göttingische Rezension hinübergenommen worden, „gewiss nicht den 10. Teil“ seiner Rezension ausmachten, stark übertrieben, zutreffend dagegen wohl Sterns Angabe, dass die Garvesche Rezension an Umfang die Federsche um mehr als

das Dreifache übertreffe. Denn die Garvesche Rezension umfasst 23½ klein gedruckte Seiten, jede von 40 bis 42 Zeilen, während die Federsche Rezension nur 9 grösser gedruckte Seiten, jede von 34—36 Zeilen, umfasst. Dieser Unterschied des Umfangs ist nicht gleichgiltig. Denn, da er auf ein Urteil über die Wichtigkeit und Bedeutung der Kritik der reinen Vernunft, wenn auch noch so äusserlich hinweist, so bewirkt er, dass die Garvesche Rezension trotz der Übereinstimmung ihres Inhalts mit der Federschen, dennoch gegen die letztere vorteilhaft absticht.

2. Der Inhalt der Rezensionen.

Die Federsche Rezension vergegenwärtigt in gedrängter Kürze den Eindruck, welchen die Garvesche Rezension in ihrem Leser von der Kritik der reinen Vernunft zurücklässt.

Die Übereinstimmung des wesentlichen Gedankeninhalts beider Rezensionen ist Stern gänzlich entgangen. Stern macht in dieser Beziehung zwischen ihnen einen Unterschied, der gar nicht vorhanden ist. Er wirft Feder „die Vermengung von“ Kants „Idealismus mit dem Berkeleyschen“ vor (S. 19), und behauptet: G a r v e „ist weit entfernt, Kants Idealismus mit demjenigen B e r k e l e y s (dessen er auch mit keinem Wort erwähnt) zu verwechseln, wie es Feder getan hat“ (S. 25). Stern sagt ferner: „Bei dieser Verwechselung zweier so grundverschiedener Anschauungen, wie des transszendentalen und dogmatischen Idealismus, wird man nicht erwarten, den eigentlichen Z w e c k und die H a u p t f r a g e der „Vernunftkritik“ richtig angegeben zu finden; Feder übergeht diese Punkte mit vornehmem

Schweigen“ (S. 22); „Garve entwickelt den Ideengang „der Vernunftkritik“ mit angemessener Ausführlichkeit, bisweilen sogar mit Eingehen in die Details (wie bei der „Amphibolie der Reflexionsbegriffe“)“ (S. 24).

Diesen Behauptungen gegenüber erkläre ich: Feder hat Kants Idealismus mit dem Berkeleyschen nicht verwechselt, oder nach Rosenkranz (Gesch. d. Kantschen Philos. W. XII, 350 und 351) identifiziert; Kants Unwille wurde nicht so sehr dadurch erregt, dass die Göttingische Rezension seinen Idealismus mit dem Berkeleyschen überhaupt irgendwie in Verbindung brachte, als vielmehr einerseits dadurch, dass sie nicht ahnte, sein Idealismus sei das einzige Mittel, das Problem der Kritik der reinen Vernunft zu lösen, und andererseits dadurch, dass sie ihm einen Idealismus zuschrieb, der gar nicht der seinige war, — einen Idealismus, der die falsche Ansicht des empirischen oder Cartesianischen Idealismus doppelt in sich trug; diese grundverkehrte Vorstellung von Kants Idealismus aber ist der Göttingischen und der Garveschen Rezension gemeinsam; sie ist nicht von Feder ausgegangen, sondern von Garve. — Ferner: Garve verkennt die Hauptfrage, den Zweck und den gesamten Inhalt der Kritik der reinen Vernunft vollständig und genau ebenso, wie Feder, im ganzen und im einzelnen.

a) Der Eingang der Rezensionen.

„Charakteristisch“ für Feders „Vermengung“ von Kants Idealismus mit dem Berkeley'schen findet Stern (S. 19) gleich den ersten Satz der Göttingischen Rezension: „Dieses Werk, das den Verstand seiner Leser immer übt, wenn auch nicht immer unterrichtet, oft die Aufmerksamkeit bis zur Ermüdung anstrengt,

zuweilen ihr durch glückliche Bilder zu Hilfe kommt, oder sie durch unerwartete gemeinnützige Folgerungen belohnt, ist ein System des höhern, oder, wie es der Verfasser nennt, des transszendentellen Idealismus; eines Idealismus, der Geist und Materie auf gleiche Weise umfasst, die Welt und uns selbst in Vorstellungen verwandelt und alle Objekte aus Erscheinungen dadurch entstehen lässt, dass sie der Verstand zu einer Erfahrungsreihe verknüpft, und dass sie die Vernunft in ein ganzes und vollständiges Weltsystem auszubreiten und zu vereinigen, notwendig, obwohl vergeblich, versucht.“ Dazu macht Stern den Ausruf: „Ein Idealismus, der „die Welt und uns selbst in Vorstellungen verwandelt“ — wie treffend wusste der erfindungsreiche Feder den Kern der Kantischen Lehre zu bezeichnen“ (S. 20). Aber Stern übersieht: Von einer Vermengung des Kantschen Idealismus mit dem Berkeleyschen seitens Feders kann hier schon deshalb nicht die Rede sein, weil Feders eben zitierte Charakteristik den Berkeleyschen Idealismus gar nicht trifft. Denn Berkeleys Idealismus umfasst nicht Geist und Materie auf gleiche Weise und „verwandelt uns selbst“ keineswegs „in Vorstellungen“. Im Gegenteil! Von den Ideen oder Erkenntnisobjekten, die alle passiv oder untätig sind, unterscheidet Berkeley ein von ihnen ganz verschiedenes Ding, worin sie existieren, — das Gemüt, den Geist, die Seele oder das Ich als eine tätige, einfache, unzusammengesetzte, unzerstörbare Substanz, von der wir streng genommen keine Idee, obschon einen gewissen Begriff (notion) haben (Prinz. d. menschl. Erkenntn. übers. v. Ueberweg, 2. Aufl. S. 22. 34 u. 35. 98; oder Abh. Sektion II. XXVII. CXLI.). Diese Substanz ist also nach Berkeley selbstverständlich keine blosse Vorstellung in uns. — Ferner: Feder hat hier, der Sache und dem Inhalt nach, nichts er-

f u n d e n, sondern nur wiedergegeben, was ihm die Garvesche Rezension dargeboten hatte.

Feder schöpft seine Ansicht über Kants Idealismus, wie er sie in dem ersten Satze seiner Rezension und dann mit Bezug auf die Paralogismen der rationalen Psychologie ausspricht, aus Garveschen Sätzen.

Feder sagt in dem ersten Satze seiner Rezension: „Kants höherer oder transszendenteller Idealismus verwandelt die Welt und uns selbst in Vorstellungen und lässt alle Objekte aus Erscheinungen dadurch entstehen, dass sie der Verstand zu e i n e r Erfahrungsreihe verknüpft, und dass sie die Vernunft in e i n ganzes und vollständiges Weltsystem auszubreiten und zu vereinigen, notwendig, obwohl vergeblich, versucht.“

Garve sagt am Schlusse seines Berichts über die Elementarlehre der Kritik der reinen Vernunft: „Begriffe also geschöpft aus Erscheinungen, verknüpft in Erfahrungen von dem Verstande, in ein komplettes System zwar nie völlig gebracht, aber doch zu demselben unaufhörlich bearbeitet von der Vernunft, das ist unsere Welt: dies zu unserm Geschäfte zu machen, ist das Resultat unserer ganzen Kosmologie und Theologie“ (S. 855). Und er sagt gegen das Ende seiner Rezension: Der Verfasser des neuen Systems „macht alles, was wir Gegenstände nennen, zu Arten von Vorstellungen, und verwandelt die Gesetze der Dinge in subjektive Regeln unserer Denkungskraft“ (S. 857).

Feder sagt mit Bezug auf die Paralogismen der rationalen Psychologie: „So wäre also der gemeine, oder wie ihn der Verfasser nennt, der empirische Idealismus entkräftet, nicht durch die bewiesene Existenz der Körper, sondern durch den verschwundenen Vorzug, den die Überzeugung von unserer eigenen Existenz vor jener haben sollte“ (S. 45).

Garve sagt am Schlusse seines Berichts über die

Paralogismen der rationalen Psychologie: „Der transszendentelle Idealismus beweist nicht die Existenz der Körper, sondern er hebt nur den Vorzug auf, den die Überzeugung von unserer eigenen Existenz vor jener haben soll“ (S. 850).

Die Gegenüberstellung dieser Sätze zeigt evident, dass Feder seine Behauptungen über Kants Idealismus dem Inhalt nach ganz, und den Worten nach annähernd den Behauptungen Garves entnahm. Demnach hat Feder in dem ersten Satze seiner Rezension „den Kern“ der Kritik der reinen Vernunft allerdings nicht „treffend“ wiedergegeben, aber durchaus treffend die Vorstellung, welche Garve von dem „Kern“ der Kritik der reinen Vernunft gewonnen hatte und seine ganze Rezension hindurch festhielt; dabei hat er durch fetten Druck der Worte „einer“ Erfahrungsreihe, „ein“ Weltsystem der Garveschen Vorstellung eine passende Nachhilfe gegeben, — die wie mehreres andere für seine eigene Lektüre der Kritik der reinen Vernunft Zeugnis ablegt. Die Identifikation des Wortes: transszendentaler oder, wie Garve fast immer schreibt, „transszendenteller“ Idealismus mit: „höherer“ Idealismus fällt Feder allein zur Last, der verkehrte Ausdruck: „verwandelt“ aber ist beiden gemeinsam. Hätte Feder mindestens gesagt: dies Werk ist das System eines Idealismus, welches, so weit wir die Welt und unser Selbst erkennen, sie beide als zwei voneinander verschiedene, aber in einer Erfahrung notwendig zusammengehörige Vorstellungskomplexe erweist, so würde er freilich den „Kern“ der Kritik der reinen Vernunft noch immer nicht berührt, aber den zur Lösung ihres Problems unumgänglichen — überdies noch aus anderen Gründen bestätigten — Idealismus wenigstens nicht unrichtig, wenn auch unzulänglich bezeichnet haben.

Seltsam! Stern führt (S. 26) Garves Satz: „der transszendentelle Idealismus beweist nicht die Existenz der Körper, sondern er hebt nur den Vorzug auf, den die Überzeugung von unserer eigenen Existenz vor jener haben soll," zum Beleg dafür an, dass Garve viel klarer gesehen hat, als Feder, der den Kantianismus zum exklusiven Phänomenalismus stempelte, welcher „die Welt und uns selbst in Vorstellungen verwandelt". Aber dieser Ausspruch Feders und der andere Federsche: Der transszendentelle Idealismus entkräftet den empirischen „nicht durch die bewiesene Existenz der Körper, sondern durch den verschwundenen Vorzug, den die Überzeugung von unserer eigenen Existenz vor jener haben sollte", ist dem Inhalt nach identisch mit dem obigen Satz Garves und dem anderen Garveschen: „Dieses System macht alles, was wir Gegenstände nennen, zu Arten von Vorstellungen und verwandelt die Gesetze der Dinge in subjektive Regeln unserer Denkungskraft." Stern will also Feder eines Missverständnisses zeihen, und Garve dieses Missverständnisses entlasten auf Grund eines Satzes, den Feder durchaus sinngetreu dem Manuskript Garves entlehnt hatte.

Wenn Stern aber die Mahnung erteilt: „Man beachte wohl: Garve sagt nur, dass Kant die Existenz der Körper nicht beweise, setzt also stillschweigend voraus, dass er sie auch nicht leugne" (S. 26), so verkennt er Kants Idealismus nicht weniger, als Garve und Feder. Nach Garve und Feder sagt Kant: ich beweise nicht die Existenz der Körper, sondern ich beweise, dass ich von meiner eigenen Existenz keine begründetere Überzeugung habe, als von der Existenz der Körper. Nach Stern sagt Kant: ich beweise nicht die Existenz der Körper, aber ich leugne sie nicht. In Wahrheit jedoch sagt Kant: ich beweise die Exi-

stenz der Körper evident, und zwar so, dass ich beweise: wenn ich keine Erkenntnis von der Existenz der Körper hätte, so würde ich auch keine Erkenntnis von meiner eigenen Existenz, — von der Existenz meiner Seele haben; die Körper aber und meine Seele, mein empirisches Ich existieren nirgends sonst, als in Synthesen meines transszendentalen Ich, und zwar so, dass sowohl das Faktum wie die Art ihrer Existenz nicht bloss durch mein transszendentales Ich und die mit ihm vereinigten Vermögen bedingt ist, sondern zugleich mitbedingt ist durch etwas, das, soweit meine Erkenntnis reicht, nicht als mein transszendentales Ich kann erkannt werden, daher als etwas anderes, als mein Ich ist, muss angenommen werden, und das von mir mit mehrfachen Benennungen belegt wird, wie Ding an sich, oder Dinge an sich, oder transszendentales Objekt, transszendentales Subjekt, oder Noumenon, oder das Intelligibele, je nachdem der Zusammenhang, in welchem ich davon rede, es verlangt.

Nicht völlig ohne Schuld ist Garve auch wohl an der Arroganz, mit welcher Feder gleich zu Anfang seiner Rezension dem Worte „dieses Werk“ den Relativsatz zum Begleiter gab: „Dieses Werk, das den Verstand seiner Leser immer übt, wenn auch nicht immer unterrichtet, oft die Aufmerksamkeit bis zur Ermüdung anstrengt, zuweilen ihr durch glückliche Bilder zu Hilfe kommt, oder sie durch unerwartete gemeinnützige Folgerungen belohnt, ist ein System“ u. s. w. Denn, wie Stern (S. 18) mitteilt, hatte Garve im August 1781, nach seiner eben beendeten erstmaligen Lektüre der Kritik der reinen Vernunft zu Gruner, dem Hausfreunde Feders, geäussert: „Ich glaube gewiss, wenn ich diese Schrift geschrieben hätte, ich wäre von Sinnen gekommen, und ich begreife nicht, wie sie einer hat schreiben können, ohne von Sinnen

zu kommen. Ich wünsche, ich hätte alle metaphysische Gedanken aus meinem Kopfe; denn es ist wirklich non operae pretium, wenn man so tief nachdenkt, dass der Körper dadurch leiden muss.“ Dieses Urteil Garves mag wohl mittelbar oder unmittelbar an Feder gelangt sein. Wird aber ein Werk, dessen Vollendung ein so tiefes Nachdenken erfordert, dass es den Verfasser der Gefahr des Von-Sinnen-Kommens aussetzte, nicht notwendig ein Werk sein, dessen Lektüre „oft die Aufmerksamkeit“ des Lesers „bis zur Ermüdung anstrengt“? Und ein Werk, welches die Aufmerksamkeit seiner Leser so sehr anstrengt, dass es schliesslich die Mühe nicht belohnt, kann doch nur im besten Falle ein Werk sein, „das den Verstand seiner Leser immer übt, wenn auch nicht immer unterrichtet“? Und sind nicht „die glücklichen Bilder“, durch welche es „zuweilen der Aufmerksamkeit zu Hilfe kommt“, eben solche Bilder, von denen Garve im Eingange seiner Rezension redet? — wie wir sofort hören werden.

Stern zitiert aus dem Eingange der Garveschen Rezension zum Beweise, dass sie gleich anfangs „sehr vorteilhaft“ von der Federschen absteche die beiden ersten Sätze. Freilich ist da „Herr Kant“ „einer der tiefsten und gründlichsten Denker“ und zugleich ein Mann von „schöner und fruchtbarer Einbildungskraft“, welche ihm „auch für die abgezogensten Begriffe oft sehr passende und glückliche Bilder darbeut“, und „die Tiefe seines philosophischen Genies“ ist noch „in keinem seiner Werke so sehr“ hervorgetreten, wie in der Kritik der reinen Vernunft; aber von dem angenehmen und populären Vortrage habe dieses Werk in seinen meisten Teilen weit weniger, nicht weil „die Schreibart des Verfassers gealtert“ sei, sondern weil die meisten darin bearbeiteten Materien „von Sinnlichkeit und Anschauung zu entlegen“ seien, „als dass sie

mit aller Bemühung des Schriftstellers ihnen wieder könnten genähert werden" (Allg. Deutsche Biblioth. Anhang zu d. 37. bis 52. Bd. 1783, S. 838 und 839). Aber enthält dieses sauersüsse Kompliment nicht den versteckten Tadel, dass Kant in der Kritik der reinen Vernunft viel zu entlegene Gebiete der Abstraktion beschritten habe? Und dabei liess Garve völlig ausser acht, was Kant in der Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft über den Vortrag derselben auseinandergesetzt hatte. Kant hätte die von ihm bearbeiteten Materien für die Adepten der Philosophie gar wohl der Anschauung nähern können im einzelnen, wenn er es nicht als zweckwidrig erkannt hätte für das Ganze. Er hätte seiner Arbeit, ob „diese" zwar „dem populären Gebrauche" keineswegs konnte angemessen werden, doch für „die eigentlichen Kenner der Wissenschaft" gar wohl neben der diskursiven Deutlichkeit auch intuitive durch Beispiele und Erläuterungen verschaffen können, und diese flossen „daher auch wirklich im ersten Entwurfe an ihren Stellen gehörig" ein, blieben aber schliesslich weg, weil diese „Hilfsmittel der Deutlichkeit nicht schnell genug zu Überschauung des Ganzen gelangen lassen und durch ihre hellen Farben den Gliederbau des Systems verkleben und unkenntlich machen". Aber freilich konnte und wollte Kant jene Materien nicht in „dem angenehmen und populären Vortrage" behandeln, welchen Garve weit überschätzte, weil er jede echte Spekulation — die als solche niemals kann populär werden — bei weitem unterschätzte. Also ein wenig übereilt, — ein wenig vorwitzig war Garve gleich in den beiden ersten Sätzen seiner Rezension.

Aber er war es noch mehr in dem dritten Satze: „der eigentliche Zweck dieses Werkes ist, die Grenzen der Vernunft zu bestimmen, und sein Inhalt, zu zeigen,

dass die Vernunft allemal ausser diesen Grenzen ausschweift, so oft sie etwas von der Wirklichkeit irgend eines Dinges behauptet". Warum zitierte Stern nicht auch diesen Satz? Dabei hätte er ausrufen können: „Wie treffend wusste der vorwitzige Garve den Kern der Kantischen Lehre zu bezeichnen!" Denn es ist blosser Vorwitz, zu behaupten, „der eigentliche Zweck" der Kritik der reinen Vernunft sei, „die Grenzen der Vernunft zu bestimmen" in dem Sinne, in welchem Garve diese Grenzbestimmung wollte geliefert wissen. Weil „der Rezensent" Garve — wie er nach Beendigung seines Referates und zu Anfang seiner kritischen Schlussbemerkungen über das Werk ausspricht „längst gewünscht" hatte, „durch Vergleichung der miteinander streitenden Systeme darzutun, dass es unmöglich sei, bei irgend einem die Vernunft zu befriedigen", — weil er gewünscht hatte, auf diesem Wege „zu deutlichern Einsichten von den Grenzen unsers Verstandes" zu verhelfen; — so sollte nun auch Kant dergleichen eigentlich bezweckt haben. „Von dieser Seite" schien dem Rezensenten „das Buch sehr wichtig". Es leistete „in einigen Artikeln vollkommen, was der Rezensent längst gewünscht hatte" (S. 857). Aber obschon der „Hauptzweck des" — in der Kritik der reinen Vernunft angelegten — „Systems" allerdings „die Grenzbestimmung der reinen Vernunft" war (Kants W. R. V, 314 Anm.), so war doch die Kantsche Grenzbestimmung der reinen Vernunft eine durchaus andere, als diejenige, die Garve im Sinne hatte. Denn Garve hatte den Unterschied und die Tragweite der Begriffe: Schranke, Grenze und Umfang nicht gefasst. Er sah nicht ein, dass die Schranken unserer Vernunfterkenntnis zwar a posteriori „durch Vergleichung der miteinander streitenden Systeme" durch Überschlag dessen, was uns bei allem Wissen immer noch zu wissen übrig

bleibt (R. II, 585), können aufgefunden, dass aber die Grenzen und der Umfang unserer Vernunfterkenntnis nur nach Gründen a priori, nur durch Ergründung der ersten Quellen aller unserer Erkenntnis, können bestimmt, und dass nur durch diese apriorische Grenz- und Umfangsbestimmung unserer Erkenntnis die Streitigkeiten über die Möglichkeit oder die Unmöglichkeit einer Metaphysik können entschieden werden. — Aber Garves Vorwitz bei Angabe des Zwecks der Kritik der reinen Vernunft wird übertroffen durch seinen Vorwitz bei der allgemeinen Angabe des Inhalts derselben: ihr „Inhalt“ ist, sagt er, „zu zeigen, dass die Vernunft allemal ausser ihren Grenzen ausschweift, so oft sie etwas von der Wirklichkeit irgend eines Dinges behauptet“. Demnach hielt er bei seiner Befangenheit in den naturwüchsigen metaphysischen Vorstellungen des gewöhnlichen Bewusstseins für ausgemacht, dass jede Verwerfung des transszendentalen Realismus mit der Behauptung der Wirklichkeit von Dingen unverträglich sei. Er sah nicht, dass allein Kants transszendentaler Idealismus zu der Behauptung der Wirklichkeit von Dingen berechtige, dass geometrische, reine naturwissenschaftliche und Erfahrungserkenntnis nur deshalb stattfinde, weil die Dinge, auf die sich diese Erkenntnisse beziehen, Phänomena d. h. gar nichts anderes, als blosse Vorstellungen unseres transszendentalen, aus Empfindungen die äussere Welt der Körper und die innere Welt der Seelen durch apriorische Synthesen erzeugenden Ich sind.

Nur die Welt der Körper und die Welt der Seelen sind wirklich da, und es gibt ausser ihnen gar keine Wirklichkeit. In dem Beweise dieser Wirklichkeit besteht Kants empirischer Realismus als die Kehrseite seines transszendentalen Idealismus. Dieser den transszendentalen Idealismus und den em-

pirischen Realismus als Einheit zusammenschliessende Lehrbegriff gibt aber von selbst Anzeige auf ein den Erscheinungen zugrunde liegendes übersinnliches Substrat. Denn Erscheinung fordert ihrem Begriffe nach als Korrelat ein Ding an sich oder Dinge an sich. Die Art, wie der Erscheinung Dinge an sich zugrunde liegen, ist unerklärbar und unbegreiflich. Die Affektion unserer leiblichen Organe d. h. einzelner aus unseren Empfindungen gebildeter Erfahrungsgegenstände durch organische und unorganische Körper d. h. andere aus unsern Empfindungen gebildete Erfahrungsgegenstände ist als eine zwischen diesen Erfahrungsgegenständen stattfindende Bewegung selbst Erscheinung eines übersinnlichen Vorgangs, der uns ganz unbekannt ist, und der durch die Begriffe Korrespondenz, Analogie zwischen Vorgang in der Erscheinungswelt und Vorgang in der Welt der Dinge an sich offenbar seinem an sich seienden Wesen nach nicht im geringsten begriffen wird. Wie gründlich auch jene Bewegungsvorgänge zwischen unseren Erfahrungsgegenständen mögen erkannt werden: die Dinge an sich, die dafür den mitbedingten Hintergrund ausmachen, sind und bleiben unerkannt und unerkennbar. Mithin sind sie auch nicht wirklich in der Art, in der alles das wirklich ist, was wir als wirklich kennen. Aber die Ideen, die von ihnen gebildet werden, und die für unsere gesamte Erfahrungserkenntnis nicht bloss wichtig, sondern notwendig und unentbehrlich sind, weisen auf eine nur durch leere Kategorien denkbare Realität, von der uns freilich weder theoretische, noch praktische Erkenntnis die Bestimmung gibt, wie sie ist, von der uns aber die praktische Erkenntnis enthüllt, dass sie ist, ob sie uns gleich als an-sich-seiende unfassbar bleibt. Das alles hätte Garve in der Kritik der reinen Vernunft als ihren allgemeinen Inhalt auffinden können. Was er

im Jahre 1781 nicht auffinden konnte, aber auch nach der Veröffentlichung der Kritik der praktischen Vernunft im Jahre 1788 niemals auffand, war der in diesem Werke gelieferte **Beweis**: wie unerkennbar die übersinnliche Welt im übrigen uns auch bleibt; — wir erkennen wenigstens das Gesetz, das in ihr herrschend ist, und das giltig ist für unsere Willensbestimmungen, — so dass wir die phänomenale, die wirkliche Welt, in der wir als empirische Charaktere leben, nach den Vorschriften jenes Gesetzes einrichten und formen sollen.

Da Garve den Zweck und den Inhalt der Kritik der reinen Vernunft so vollständig missdeutete, so dürfen die übrigen Bemerkungen im Eingange seiner Rezension nicht wundernehmen: Der Verfasser der Kritik der reinen Vernunft glaubte „die Ungültigkeit gewisser Grundsätze, deren der Mensch durchaus nicht entbehren, oder deren er sich nicht entschlagen kann, in allen den Bedeutungen, in denen sie bisher gebraucht worden, gefunden zu haben“; er musste „einen neuen Sinn für sie suchen“ und „ein neues Gebäude von Ideen für sie aufführen“, nachdem er „alle die niedergerissen“ hatte, „worin sie bisher waren aufbewahrt worden“. Als ob Kant in der Kritik der reinen Vernunft die blosse Umformung alter Grundsätze zum Ausgangspunkte und, wenn er auch ein neues System erbaute, doch vor allem eben die Erbauung eines neuen Systems, und nicht vielmehr den Gewinn gründlicher und zuverlässiger Erkenntnis zum Endziel seiner Untersuchungen gemacht hätte! Und ist hier nicht ein Anklang des berüchtigten Federschen Urteils vorhanden: „Es sind die gemein bekannten Grundsätze der Logik und Ontologie nach den idealistischen Einschränkungen des Verfassers ausgedrückt“?

Sodann: „der Verfasser, um sein System begreif-

lich zu machen, hat nötig gefunden, auch eine neue Terminologie einzuführen“. Als ob die Kritik der reinen Vernunft möglich gewesen wäre ohne neue Terminologie! und hier auch nicht ein Dämmerschein der Ahnung, dass die Kritik der reinen Vernunft die philosophische Sprache Deutschlands und nicht nur Deutschlands schuf!

Ferner: „die Terminologie ist der Faden der Ariadne, ohne welchen auch der scharfsinnigste Kopf seine Leser durch das dunkle Labyrinth abstrakter Spekulationen nicht würde durchführen können“. — — „Das Tageslicht des gemeinen Menschenverstandes, so viel Mühe man sich auch geben mag, es in diese finstere einsame Gänge zu bringen, kann sie doch selten hinlänglich erhellen.“ Garve hatte Lessings Ausspruch über jene Weltweisen vergessen, die uns in Gängen „voll Nacht zum glänzenden Throne der Wahrheit führen, wenn Schullehrer in Gängen voll eingebildeten Lichts zum düsteren Throne der Lügen leiten“ (Lessings W. M. III, 236, 331). An solchem eingebildeten Licht, — dem „Tageslicht des gemeinen Menschenverstandes“ war Garve so reich wie Feder. Daher schloss er den Eingang zu seiner Rezension mit der Erklärung: „Hier ist das System des Verfassers, sowie es sich in dem Kopf des Rezensenten ausgebildet hat. Er hofft, dass die Veränderungen, die es dadurch erlitten, wenigstens nicht grösser und nachteiliger sein werden, als die, welche es in dem Kopfe jedes andern Lesers erleiden muss, wenn es verständlich oder brauchbar sein soll.“ Er also wollte das Kantsche System verständlich oder brauchbar machen? Er, der weder das Problem der Kritik der reinen Vernunft, noch das Mittel zur Lösung desselben fasste! Arrogant war er freilich nicht, wohl aber suffisant.

Wie Kant „beim Anblick“ der einen Zeile in der

Göttingischen Rezension: „Dies Werk ist ein System des transszendenten (oder, wie der Rezensent es übersetzt, des höheren) Idealismus“ bald sah, „was für eine Rezension da herauskommen würde“, so konnte er beim Anblick des Einganges zur Garveschen Rezension ebenfalls sehen, dass da eine nicht minder verfehlte Rezension herauskommen würde, — ungefähr eine solche, „als wenn jemand, der niemals von Geometrie etwas gehört oder gesehen hätte, einen Euklid fände“ und darüber das Urteil fällte: „Das Buch ist eine systematische Anweisung zum Zeichnen, der Verfasser bedient sich einer besondern Sprache, um dunkele, unverständliche Vorschriften zu geben, die am Ende doch nichts mehr ausrichten können, als was jeder durch ein gutes natürliches Augenmass zustande bringen kann, etc.“ Dieser Sarkasmus, der gegen die Göttingische Rezension gerichtet war, traf mit jedem seiner Worte auch die Garvesche Rezension.

b) Die transszendentale Ästhetik.

Die — von Feder wörtlich in seine Rezension aufgenommenen — Sätze, mit denen sich Garve zu dem Bericht über die transszendentale Ästhetik wendet, stellen folgende Behauptungen als Kants Ansicht hin: „alle unsere Erkenntnisse entspringen aus gewissen Modifikationen unserer selbst, die wir Empfindungen nennen“. Aber Garve irrt. Unsere Erkenntnis entspringt nach Kant aus reinen Begriffen, welche das Denken mit reinen Anschauungen und Empfindungen verbindet und in dieser Verbindung als Erkenntnisse konstituiert. — „Worin diese“ [die Empfindungen] „befindlich sind“, fährt Garve fort, „woher sie rühren, das ist uns im Grunde völlig unbekannt“. Völlig unbekannt im Grunde

nicht, — ist im Sinne Kants zu entgegnen. Wenn man hier den Ausdruck „befindlich“ für statthaft hält, so sind sie in der Seele, in dem Gemüt, — genauer: in dem empirischen Ich befindlich, mit welchem als dem Objekt der Apperzeption das reine Ich als das Subjekt derselben ein doppeltes und dennoch einheitliches Ich ausmacht. Auch ist uns bekannt, dass die Empfindungen nicht allein aus dem empirischen Ich herrühren, sondern in ihm veranlasst sind durch irgend etwas, das nicht unser empirisches Ich ist. — „Wenn es,“ sagt Garve weiter, vermeintlich Kants Ansicht reproduzierend, „ein wirklich Ding gibt, dem die Vorstellungen inhärieren; wirkliche Dinge, unabhängig von uns, die dieselben hervorbringen: so wissen wir doch von dem einen so wenig wie von dem andern das mindeste Prädikat. Dem ohnerachtet nehmen wir Objekte an, wir reden von uns selbst, wir reden von den Körpern als von wirklichen Dingen; wir glauben beide zu kennen, wir urteilen über sie.“ Was will denn hier Garve? Die wirklichen Dinge sind die Körper und die Seelen. Wir nehmen sie nicht bloss an, sondern wir wissen, dass sie da sind. Wir reden von ihnen nicht „als von wirklichen Dingen“, sondern sie sind die einzigen wirklichen Dinge, von denen wir reden können. Wir glauben nicht bloss, sie zu kennen, sondern wir kennen und erkennen sie mit Gewissheit und Wahrheit. Auch fällen wir über sie nicht bloss irgend welche Urteile, sondern notwendige und allgemein giltige. Diese Dinge sind aber nicht unabhängig von uns, sondern ganz und gar beruhend in der synthetischen Einheit unseres Selbstbewusstseins. Die von uns unabhängigen Dinge hingegen, die wir zu den von uns abhängigen hinzudenken als mitbestimmend das Dasein und die Beschaffenheiten der letzteren, sind nicht wirkliche Dinge, sondern Dinge von einer Art

der Realität, die uns unvorstellbar bleibt. Gleichwohl gilt in Rücksicht dieser von uns unabhängigen Dinge nach Kant nicht ein „wenn es" dergleichen „gibt", sondern es ist nach Kant zweifellos, dass es dergleichen gibt.

Garves demnächst folgende Fragen hat Feder weggelassen: „Durch welches wunderbare Kunststück veranstaltet es die Natur, dass eine Reihe von Veränderungen in uns, sich in eine Reihe von Dingen ausser uns verwandelt?" — Garve „blieb" nicht weniger, als Feder an dem Idealismus „hängen", der ihm in der Kritik der reinen Vernunft entgegengetreten war. — „Auf welche Weise geschieht es," fragt er weiter, „dass, bei der gänzlichen Unähnlichkeit die zwischen den Vorstellungen und den Objekten, wenn es deren gibt, obwaltet, doch jene auf diese hinzuführen, uns von jenen *[sic]* Kenntnisse zu verschaffen scheinen?" — Als ob die Frage: wie entsteht der empirische Idealismus? das Problem der Kritik der reinen Vernunft wäre! Garve hat den Lehrbegriff des transszendentalen Idealismus und empirischen Realismus, den Kant brauchte, um die Möglichkeit der mathematischen Erkenntnis, der reinen Naturwissenschaft, der Erfahrung zu beweisen, nicht besser gefasst als Feder. Nach diesem Lehrbegriff waltet nicht Unähnlichkeit zwischen unseren Vorstellungen und den Erfahrungsobjekten, die es ganz zweifellos gibt, ob, sondern vollständige Übereinstimmung, da die Erfahrungsobjekte nichts anderes sind, als unsere Vorstellungen. Dagegen ist die Frage, ob zwischen unseren Vorstellungen und den Dingen an sich, unter deren Einfluss die Empfindungen in uns emporkommen, Ähnlichkeit obwalte, sinnlos, da ein Ding an sich nicht als unsere Rezeptivität kann gedacht werden. Unsere Vorstellungen aber scheinen nicht bloss auf Dinge an sich hinzuführen,

sondern unsere Empfindungen führen ebenso zweifellos darauf hin, wie das Subjekt der Apperzeption, unser rein intellektuelles Ich zweifellos darauf hinführt. Indessen scheinen weder zu verschaffen, noch verschaffen in der Tat weder die Empfindungen, noch das intellektuelle Ich uns irgendwelche „Kenntnisse“ von Dingen an sich; sondern sie verschaffen uns bloss die Kenntnis, dass irgendwelche Dinge an sich irgendwie sind und zu unserer Rezeptivität irgendwie in Beziehung stehen, weiter aber keine Kenntnis, und gar nichts von Erkenntnis derselben. — Garve fährt fort: „dieses Geheimnis zu erklären, geht nun Herr Kant also zu Werke: Die erste Frage ist: „was gehört zum Sehen, Hören, mit einem Wort, zum äussern Empfinden? Die zweite: was gehört dazu, aus den Erscheinungen des Auges, den Eindrücken des Ohrs, Begriffe von Gegenständen zu machen, oder, mit anderen Worten, daraus eine Kenntnis zu formieren, dergleichen wir eine haben.“ Mit diesen beiden Fragen wollte Garve, wie es scheint, die Grundfrage der transszendentalen Ästhetik und die Grundfrage der transszendentalen Analytik wiedergeben. Aber die Kritik der reinen Vernunft ist weder Physiologie, noch Psychologie. Für den Transszendental-Philosophen sind Auge und Ohr selbst Erscheinungen. Auch handelt es sich in der transszendentalen Analytik nicht darum, aus Erscheinungen Begriffe von Gegenständen zu machen, sondern — bei Anwendung von Garves Worten — darum, aus Erscheinungen Gegenstände zu machen durch reine Begriffe.

Garves unzulängliches, zusammenhangloses, verwirrtes Referat über die transszendentale Ästhetik, das Feder noch bedeutend verkürzte, ändert willkürlich Kants Deduktion ab, reisst aus ihr einzelne Stücke heraus und untermengt sie mit Behauptungen, die Kant

nie aufgestellt hat. „Das ist für uns wirklich,“ soll Kant erklärt haben, „was wir uns irgendwo und irgendwann vorstellen“. Kant hat aber erklärt: Das ist wirklich, was im Raum und in der Zeit seine empirische Stelle hat, was mit einer Wahrnehmung nach empirischen Gesetzen zusammenhängt (R. II, 299, 301). Von dieser Erklärung hat Garve das wichtigste Moment: empirische Stelle, weggelassen. Bei einer anderen hat er eine Reflexion Kants durch eine eigene ersetzt, die ganz unhaltbar ist. Kant sagt in der „Erläuterung“ zu dem ersten und zweiten Abschnitt der transszendentalen Ästhetik, dass die, welche die absolute Realität und zwar die Subsistenz des Raumes und der Zeit behaupten, damit „zwei ewige und unendliche für sich bestehende Undinge annehmen, welche dasind (ohne dass doch etwas Wirkliches ist), nur um alles Wirkliche in sich zu befassen“ (R. II, 47). Diesen Satz Kants aus der „Erläuterung“, welchen Garve bei seinem Bericht über den Beweis für die transszendentale Idealität des Raumes und der Zeit zuvörderst glaubt berücksichtigen zu müssen, gibt er mit den Worten wieder: „Raum und Zeit sind nichts Wirkliches ausser uns, sonst müsste es ganz unendliche Substanzen geben, die durchaus keine Eigenschaften hätten“. Davon ist aber in Kants Auseinandersetzung gar nicht die Rede. Denn, wenn Raum und Zeit als daseiende Substanzen, die doch nicht wirklich sind und trotzdem alles Wirkliche in sich befassen, widerspruchslos könnten gedacht werden, so würden sie selbstverständlich mit allen den Eigenschaften ausgestattet zu denken sein, die sie in den mathematischen Lehren beigelegt erhalten. Sind es doch, wie Kant sagt, gemeiniglich mathematische Naturforscher, welche durch die Annahme der Subsistenz von Raum und Zeit für die mathematischen Behauptungen sich das Feld der Er-

scheinungen frei machen (R. II, 47). Freilich „verwirren sie sich sehr durch eben diese Bedingungen, wenn der Verstand über dieses Feld hinausgehen will“; und sie können — was nicht weniger gegen ihre Annahme spricht — die objektive Giltigkeit der Mathematik und zumal der Geometrie nicht sicher stellen. Die erste und vor allem zu lösende Aufgabe der transszendentalen Ästhetik, nämlich die Mathematik als synthetische Erkenntnis a priori zu erweisen, hat Garve völlig übersehen, und dabei nimmt er sich heraus, über die Grundansicht, welche die Lösung jener Aufgabe ermöglichte, das Endurteil zu fällen, dass durch Kants Erklärung: Raum und Zeit seien subjektive Bedingungen der sinnlichen Anschauung, „das Schwierige“ seiner Meinung verschwinde, indem befremdliche Ideen „durch unbekanntere Wörter ausgedrückt“ seien. Nach Garve hat also Kant seine befremdliche Theorie über Raum und Zeit weniger befremdlich gemacht dadurch, dass er sie in nicht recht fassbare, — in unverständliche Worte einkleidete!

Mit der Bemerkung: „Dies ist einer von den Grundpfeilern des Kantschen Systems,“ geht Garve zu dem Bericht über die transszendentale Analytik über. Diese Bemerkung hat Feder dahin erweitert: „Auf diesen Begriffen, von den Empfindungen als blossen Modifikationen unserer selbst, (worauf auch Berkeley seinen Idealismus hauptsächlich baut) vom Raum und von der Zeit beruht der eine Grundpfeiler des Kantschen Systems“. Diese Parallelisierung des Kantschen und Berkeleyschen Systems wird von Stern einzig und allein auf Feders Rechnung gesetzt. „Garve,“ sagt er, „ist weit entfernt, Kants Idealismus mit demjenigen Berkeleys zu verwechseln, wie es Feder getan hat“ (S. 25). Aber Garve, entgegne ich, hat die Parallele Feders veranlasst. Freilich blieb Garve dabei, Kants

transszendentalen Idealismus für einen verdoppelten problematischen Idealismus anzusehen, welcher die Existenz der Seelen und die Existenz der Körper dem gleichen Zweifel unterwerfe, — überhaupt Kants transszendentalen Idealismus dem Cartesianischen zu assimilieren. Das geht aus mehreren Stellen seiner Rezension und auch aus dem Schlusse derselben hervor, wo es heisst: die Vernunft macht uns nach Kant die Existenz der Dinge zweifelhaft (S. 861). Trotzdem veranlasste er durch die Auseinandersetzung, die er dieser Behauptung voranschickte, Feders Parallelisierung des Kantschen Idealismus mit dem Berkeleyschen. Dort heisst es nämlich: „Der Satz, der in dem System des Verfassers ausgeführt worden, ist in der Tat der alte bekannte Satz: dass unsere Empfindungen uns nichts von den Qualitäten der Dinge lehren, sondern nur Veränderungen unserer selbst sind, hervorgebracht durch gewisse unbekannte Qualitäten der Dinge. Nichtsdestoweniger erscheinen (besonders bei dem Sinn des Gesichts) diese Modifikationen unserer selbst, als Objekte ausser uns“ (S. 860 unt.). Wenn nun Garve das Kantsche System für nichts oder wenig mehr als eine Ausführung jenes alten Lockeschen Satzes erklärte, und Feder diese Ansicht Garves als richtig annahm, so durfte er von dieser Annahme aus mit Recht das Kantsche System dem Berkeleyschen an die Seite stellen, welches letztere tatsächlich eine konsequente Fortbildung des Lockeschen Systems, obschon in einer ihm entgegengesetzten Richtung, war.

c) Die transszendentale Analytik.

Aus der bisherigen Vergleichung beider Rezensionen ergibt sich, dass die Garvesche kein besseres

Verständnis der Kritik der reinen Vernunft an den Tag legt, als die Federsche. Eine weitere Vergleichung derselben wird immer dasselbe Resultat haben, dass Garve, wo er nicht Auseinandersetzungen der Kritik der reinen Vernunft in fast wörtlichem Auszuge widergibt, überall Kants Gedanken ebenso verfehlt, wie der Göttingische Rezensent.

Als Beleg dafür zitiere ich aus dem Anfange seines Berichts über die transszendentale Analytik den — mit einer bloss formalen Abänderung — ebenfalls in die Göttingische Rezension übergegangenen Satz: „Erscheinungen unterscheiden sich," — nach der Ansicht Kants, meint Garve — „von anderen Vorstellungen nur durch die subjektive Bedingung, dass Raum und Zeit damit verbunden sind" (S. 841 unt.). Damit ist aber der Begriff der Erscheinung in ihrem Unterschiede von bloss subjektiven Vorstellungen einerseits, und von Phänomenen oder Gegenständen der Erfahrung andererseits sehr unzulänglich angegeben. Denn Erscheinung ist nach Kant „der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung" (R. II, 32), mit anderen Worten, das von einem rezeptiven Subjekt in seinem Verhältnis zu Dingen an sich Empfundene. Demnach hat der Begriff: Erscheinung, vier Merkmale: 1. Empfindung eines rezeptiven Subjektes, 2. Raum- und Zeitanschauung, die zu der Empfindung hinzutritt, 3. Modifikationen der Empfindung sowohl, wie der Raum- und Zeitanschauung, die nicht allein aus der Rezeptivität des Subjekts herstammen, 4. unbestimmte Beziehung der auf solche Art in Materie und Form modifizierten Empfindung auf ein Objektives kraft der Spontaneität des Subjekts. Wird aus dieser unbestimmten Beziehung vermittelst der Kategorien die bestimmte auf ein Objekt, so ist die Erscheinung zum Phänomen oder Gegenstand der Erfahrung geworden.

Garve hielt seine ganze Rezension hindurch die falsche Ansicht fest, dass nach Kants Lehre die Empfindungen in Objekte umgesetzt würden durch Verbindung mit der Raum- und Zeitanschauung. Damit verschloss er sich das Verständnis der transszendentalen Analytik, und er konnte infolgedessen gegen das Ende seiner Rezension, wo er seine Bedenken gegen das Kantsche System vorbringt, zu der wunderlichen Behauptung gelangen, Kant sei darauf ausgegangen, „alle allgemeine ontologische und kosmologische Grundsätze, die von wirklichen Dingen etwas aussagen, und die andere für Abstraktionen aus der Erfahrung ansehen, aus den eigentümlichen Bestimmungen des Raumes und der Zeit herzuleiten.“ (S. 857 u. 858.) „Wenn wir,“ sagt er dort weiter (S. 858), „etwas Substantielles in den äussern Erscheinungen annehmen; wenn wir von allen Veränderungen Ursachen voraussetzen, alle zugleichseiende Dinge in wechselsweisem Einflusse glauben: so kömmt dieses uns selbst unbewusst, daher, weil Zeit und Raum, ohne die nichts als ein Objekt der Sinne erscheinen kann, alle diese Begriffe in sich schliessen.“ Diese Lehre dünkte ihm mit Recht wunderlich und bewog ihn zu dem Ausruf: „Nie sind Zeit und Raum für philosophische Wahrheiten so fruchtbar gemacht worden, als bei unserm Verfasser“ (S. 858). Aber das Wunderliche liegt nicht in der Lehre der Kritik der reinen Vernunft, sondern in der Ansicht, die Garve von dieser Lehre hegte. Dass Garve sie hegte, zeigt, wie er Gedanken der Kritik der reinen Vernunft auszog, ohne sie zu durchdringen. Hatte er doch aus der transszendentalen Analytik mindestens nicht unrichtig auf S. 841 seiner Rezension rekapituliert: „Aus Erscheinungen bildet der Verstand Objekte. Er selbst bildet sie: denn er ist es, der mehrere sukzessive kleine Veränderungen der Seele in ganze, voll-

ständige Empfindungen vereinigt." Freilich wurde Garve durch diesen Satz nicht abgehalten, auf der folgenden Seite die von Kant ausdrücklich verworfene Meinung Kant zu imputieren: „die sukzesiven Eindrücke müssen in eine Empfindung von dem Sinne selbst vereinigt werden" (S. 842 unt.); auch vollzieht diese Synthesis nach Kant nicht der Verstand, sondern die Einbildungskraft. Aber wie in jenem Satze, so gab er auch in dem folgenden auf S. 841 unt. und S. 842 ob. mindestens nicht geradezu unrichtig Kants Lehre wieder: „Der Verstand ist es, der diese „Ganzen" — Garve meint: Empfindungskomplexe — „wieder so in der Zeit aneinanderhängt, dass sie als Ursache und Wirkung aufeinander folgen; wodurch jedes seinen bestimmten Platz in der unendlichen Zeit, und alle zusammen die Haltung und Festigkeit wirklicher Dinge bekommen". Wenn er diese Sätze durchdacht hätte, — wie wäre es ihm möglich gewesen, die Ansicht zu fassen, Kant habe alle ontologischen und kosmologischen Grundsätze aus den Bestimmungen des Raumes und der Zeit „herleiten" wollen, — Kant habe behauptet: Raum und Zeit „schliessen" die Begriffe: Substanz, Ursache, Wechselwirkung „in sich"? Mit dieser falschen Ansicht verband sich in ihm die andere, ebenso falsche, welche ebenfalls sein Verständnis der Kritik der reinen Vernunft behinderte: Kant fordere, dass „alle unsere Begriffe von Existenzen darnach" müssten „geprüft werden, ob sie mit den Vorstellungen von Raum und Zeit bestehen können" (S. 841).

Diese Ansichten treten in Feders Rezension nicht hervor. Die transszendentale Analytik wenigstens ist in ihr der transszendentalen Ästhetik gegenüber als der zweite Grundpfeiler des Systems ziemlich deutlich erkennbar gemacht, obschon nicht als solcher bezeich-

net. Trotzdem haben jene Ansichten Garves vielleicht die berüchtigte Äusserung Feders über die transszendentale Analytik herbeigeführt: „Es sind die gemein bekannten Grundsätze der Logik und Ontologie nach den idealistischen Einschränkungen des Verfassers ausgedruckt.“ Denn Feder mochte nach der Anleitung Garves reflektieren: Zeit und Raum enthalten nach Kants Doktrin die allgemeinen ontologischen Grundsätze, „die von wirklichen Dingen etwas aussagen“; nach jener Doktrin existiert nichts, was nicht in Zeit und Raum existiert; nun sind Zeit und Raum bloss unsere Vorstellungen; mithin müssen die allgemeinen ontologischen Grundsätze, die sämtlich aus Zeit und Raum herzuleiten sind, dieser idealistischen Voraussetzung gemäss eingeschränkt und unter dieser Einschränkung — nur anders, als gewöhnlich — ausgedrückt werden.

Garve meint: in der Kritik der reinen Vernunft werden „alle unsere Begriffe von Existenzen“ „darnach geprüft, ob sie mit den Vorstellungen von Raum und Zeit bestehen können“. Hatte Garve Kants Dissertation aus dem Jahre 1770 gelesen? Wenn er sie gelesen hatte, warum erwog er nicht, dass Kant unmöglich in der Kritik der reinen Vernunft zur Prüfung aller unserer Begriffe von Existenzen einen Satz als Richtmass billigen werde, den er bereits in der Dissertation, wenn man ihn als giltig für jedwede Existenz der Dinge ansehen wolle, als erschlichen, als axioma subreptitium verworfen hatte, — den Satz nämlich: alles, was ist, ist irgendwo und irgendwann (quicquid est, est alicubi et aliquando)? Kant hatte diesen Satz schon dort als jenem Blendwerk zugehörig angesehen, das uns eben dieselbe Bedingung, unter welcher allein die Anschauung des Objekts möglich ist, als Bedingung für die Möglichkeit des Objekts selbst vorgaukelt; —

hatte dort schon darauf hingewiesen, dass nicht alle Dinge in ihrer Existenz an die Bedingungen des Raumes und der Zeit gebunden seien, dass die Gegenwart des Immateriellen in der Körperwelt virtual, nicht lokal sei, dass der Raum die Bedingungen möglicher Wechselwirkungen nur für die Materie enthalte, dass aber das, was bei immateriellen Substanzen die Beziehungen ihrer Kräfte zu anderen immateriellen Substanzen sowohl wie zu Körpern begründet, dem menschlichen Intellekt gänzlich verborgen bleibe, wie auch Euler bemerkt habe (§ 26, R. I, 334 u. 335).

Für Kant blieb es mit vollem Rechte selbstverständlich, dass zu der sensiblen Welt als Korrelat derselben eine intelligible, zu der phänomenalen eine noumenale müsse gedacht werden. Denn unser Denken verliert sich in Ungereimtheit ohne den Gedanken eines An-sich-seienden, das unabhänging von unserm Denken ist. Daher hat Garve das dritte Hauptstück der „Analytik der Grundsätze“: „Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phänomena und Noumena“ völlig missverstanden, wenn er den Inhalt desselben folgendermassen glaubte zusammenfassen zu dürfen: „Ob es ausser diesen Objekten, die nur durch Regeln des Verstandes und der Anschauung modifizierte Eindrücke sind, noch andre gebe, die man Dinge für sich nennen könnte, weil ihre Existenz unabhängig von unserer Vorstellungsart wäre: das ist uns zwar völlig unbekannt; und diese Dinge, wenn es deren gibt, sind für uns ohne alle Prädikate, also nichts. Indes sind wir durch ein ander Gesetz unsers Verstandes gleichsam gezwungen, sie problematisch anzunehmen. Und dies ist es eben, was zu dem Unterschiede zwischen Phänomenis und Noumenis in der alten echten Bedeutung Anlass gegeben hat: Wörter, die eine unausweichliche und doch nie zu be-

antwortende Frage anzeigen“ (S. 845). Das Missverständnis Garves lag hier in seiner Vorstellung, Kant könne Dinge an sich nur problematisch annehmen infolge seiner Behauptung, dass eine Erkenntnis derselben unmöglich sei, weil unsere reinen Begriffe, die Kategorien nur in Verbindung mit Raum- und Zeit-Anschauungen und Empfindungen Sinn und Bedeutung erhielten. Wegen dieser Behauptung stellte Garve sich weiter irrtümlich vor, nach Kants Lehre dürfe nur das als seiend gesetzt werden, was in Raum und Zeit wirklich sei. Auch hat Garve nicht die geringste Einsicht in Kants Begriffe vom transszendentalen Objekt, vom Ding an sich, und vom Noumenon, welche in jenem dritten Hauptstück der „Analytik der Grundsätze“ deutlich unterschieden sind. Dieser Unterschied aber ist — um ihn hier nur kurz anzudeuten — folgender: Das transszendentale Objekt ist die analytische Einheit des Selbstbewusstseins, das reine Ich als Objektseinheit gesetzt = x, zur Bezeichnung eines unbekannten An-sich-seienden; das Ding an sich ist das transszendentale Objekt gedacht durch reine Kategorien; das Noumenon ist das Ding an sich unter einer übersinnlichen oder intellektuellen Anschauung, und zwar das Noumenon in negativer Bedeutung das Ding an sich unter einer intellektuellen Anschauung, die als logisch möglich zugelassen wird, das Noumenon in positiver Bedeutung dagegen das Ding an sich unter einer intellektuellen Anschauung, die als real möglich angenommen wird. Noumena in negativer Bedeutung müssen zugelassen, dürfen nicht schlechthin abgeleugnet werden. Dagegen sind Noumena in positiver Bedeutung nicht anzunehmen, und deshalb ist die Einteilung aller Gegenstände überhaupt in Phänomena und Noumena (in positiver Bedeutung) unstatthaft.

Bei der Besprechung der „Amphibolie der Reflexionsbegriffe“ kommt wieder Garves verkehrte Ansicht zum Vorschein: „Raum und Zeit“ seien nach Kants Lehre „Bestimmungen, die eigentlich Objekte konstituieren“ (S. 846 unt.).

d) Die transszendentale Dialektik.

In dem Verständnis der „transszendentalen Dialektik“ hat Garve vor Feder nichts voraus. Denn zunächst war es Garve, welcher — wie oben dargelegt worden — aus der Kritik der rationalen Psychologie die Gewissheit schöpfte, Kant huldige dem problematischen Idealismus, und dazu einem schrankenlosen, indem er nicht nur die Existenz der Körper, sondern auch unsere eigene Existenz in Frage stelle. Eine Differenz zwischen Garve und Feder findet sich hier bloss in ihrem Urteil über jene Auseinandersetzung Kants bei der Kritik des dritten Paralogismus: aus der Identität des Bewusstseins dürfe auf die numerische Identität des Subjekts unter anderem deshalb nicht geschlossen werden, weil eine Mitteilung von Zuständen samt dem Bewusstsein von ihnen durch eine Reihe von Substanzen hindurch eben so denkbar wäre, wie eine Mitteilung der Bewegung durch eine Reihe gleicher elastischer Kugeln, von denen die eine auf die andere in gerader Richtung stösst; — die letzte der Substanzen würde die überkommenen fremden Zustände als ihre eigenen wissen, ohne doch das numerisch identische, das alleinige Subjekt derselben zu sein, weil nicht bloss die letzte Substanz, sondern mehr noch die ihr vorangehenden Substanzen bei der Erzeugung jener Zustände als tätige Subjekte beteiligt gewesen. Garve lobt jene Auseinandersetzung wegen

ihrer Anschaulichkeit: „Diese einzige Metapher erhellt die Gedanken des Verfassers mehr, als alle allgemeinen Erklärungen“ (S. 849 u. 850). Feder tadelt sie als eine oft umhergebotene Einrede, indem er verächtlich in Parenthese setzt: „Ein auch von Hume und längst vor ihm schon gebrauchter Einwurf“ (S. 44 u. 45). Ob hier rücksichtlich Humes nicht ein kleiner Irrtum Feders obwaltet, lasse ich dahingestellt.

Garves Bericht über die „Antithetik der reinen Vernunft“ hat Feder so sehr zusammengezogen und verkürzt, dass er alle vier Antinomien in eins nimmt, nicht einmal die Zahl derselben angibt, kaum von der ersten und zweiten die Thesis und Antithesis erraten lässt, die dritte und vierte aber nur bei dem Hinweis auf „die Vereinigung, die der Verfasser“ zwischen den Widersprüchen in der Kosmologie“ „ausfindet“, mit den Worten: „Ursache von Urschen aufzusuchen“, „keine Ursache“ in der Erfahrung „für die letzte und erste anzunehmen“, oberflächlich streift. Zu der Übergehung der zweiten und dritten Antinomie wurde er wahrscheinlich durch die Äusserung Garves bestimmt: „Es ist unmöglich, die Vereinigung, die hier Herr K. stiften will, deutlich mit kurzen Worten vorzustellen; unmöglich, glaube ich, sie deutlich einzusehen“. Bei dieser verkleinerlichen Äusserung über die Hebung der dritten und vierten Antinomie erwog Garve nicht, dass die Hebung der dritten Antinomie einem Problem galt, „an dessen Auflösung“ — wie Kant späterhin aussprach — „Jahrtausende vergeblich gearbeitet hatten“ (R. VIII, 226), — dem Problem: wie die Kausalität durch Freiheit mit dem allgemeinen Gesetz der Naturnotwendigkeit zu vereinigen sei. Indes weit übereilter noch war Garves Zusatz zu jener Äusserung: „Aber das ist deutlich, dass der Verfasser gewisse Sätze für höher und heiliger hält, als seine Systeme; und dass

er bei gewissen Entscheidungen mehr Rücksicht auf die Folgen nahm, die er durchaus stehen lassen wollte, als auf die Principia, welche er festgesetzt hatte" (S. 852). Denn das ist, meine ich, hierbei vor allem deutlich, dass Garve späterhin deutlich einsah, welche Blösse er sich gegeben hatte durch jenes sauersüsse Lob von Kants moralischer Denkungsart auf Kosten seiner philosophischen Konsequenz. Späterhin nämlich — in der „Abhandlung über die verschiedenen Prinzipe der Sittenlehre", 1798, S. 320, 334 — konnte er sich kaum genugtun, den strengen systematischen Zusammenhang, welcher in „der ganzen Kantischen Philosophie" herrsche, zu rühmen, — einen „Zusammenhang, vermöge dessen die Elementarbegriffe des Anfangs schon auf die letzten Resultate am Ende Beziehung haben".

Wie wenig Garve im Jahre 1782 den Zusammenhang der in der Kritik der reinen Vernunft vorgetragenen Lehren übersah, ergibt sich weiterhin aus folgendem:

Bei Erwähnung der Kritik des kosmologischen Beweises für die Existenz Gottes referiert Garve als Kants Ansicht, dass der „Grundsatz der Kausalität" „aus den Welterscheinungen allein geschlossen" sei. Nun ist es freilich richtig: wären die Erscheinungen so beschaffen, dass wir bei Apprehension derselben keine Regel gleichförmiger Folge an ihnen bilden könnten, — wäre z. B. der Zinnober bald rot, bald schwarz, bald leicht, bald schwer, ein Mensch bald in diese, bald in jene tierische Gestalt verändert, am längsten Tage das Land bald mit Früchten, bald mit Eis und Schnee bedeckt, — oder wäre gar jede Erscheinung, jede Empfindung bei jedem Menschen in jedem Augenblick seines Daseins absolut different von jeder Erscheinung, jeder Empfindung in jedem nächsten Augenblick seines Daseins, so würden wir allerdings

weder den Grundsatz der Beharrlichkeit, noch den Grundsatz der Kausalität, noch den Grundsatz der Wechselwirkung ausbilden und anwenden können, mithin gar keine Erfahrung — weder von äusseren Gegenständen, noch von uns selbst — besitzen, also auch keine Welt haben, zu der wir gehörten. Trotzdem ist weder der Grundsatz der Kausalität, noch der Grundsatz der Wechselwirkung, noch der der Beharrlichkeit „aus den Welterscheinungen geschlossen". Sondern die Erscheinungen werden „Welterscheinungen" nur zufolge jener Grundsätze. Garve hatte bei der Lektüre von Kants Kritik des kosmologischen Beweises schon vergessen, dass eine der Hauptaufgaben der transszendentalen Analytik darin bestanden hatte, zu beweisen: eine objektive Zeitfolge für die subjektiven Erscheinungen des äusseren und inneren Sinnes sei nur möglich dadurch, dass wir vermöge des apriorischen, unserem Denken entstammenden Grundsatzes der Kausalität unter ihnen eine notwendige und allgemeingiltige Zeitordnung stiften, welche nicht den Erscheinungen kann entnommen, sondern den Erscheinungen muss zugrunde gelegt werden, damit eine äussere und innere Erfahrung Möglichkeit und Wirklichkeit gewinne.

Von der spekulativen Theologie bleibt nach Kants Kritik derselben, wie Garve behauptet: „nichts übrig, als die Regel für den Verstand: suche unaufhörlich die Quelle aller Realitäten, das unbedingte Wesen, indem du von Bedingung zu Bedingung hinaufsteigst; aber glaube nie, es in irgend einem wirklich erfahrenen Dinge gefunden zu haben" (S. 854). Aber Garve geht hier weit in die Irre. Freilich ist der Eindruck, den ihm Kants Kritik der spekulativen Theologie gab, richtig darin, dass sie das negative Resultat hat: Die Vernunft in ihrem bloss spekulativen Gebrauche ist

nicht zulänglich, zum Dasein eines obersten Wesens zu gelangen (R. II, 497); es kann überall keine Theologie der Vernunft geben, wenn man nicht moralische Gesetze zum Grunde legt, oder zum Leitfaden braucht (R. II, 495). Jedoch die Angabe, jene Kritik lasse von der spekulativen Theologie bloss die Regel für den Verstand übrig: suche unaufhörlich die Quelle aller Realitäten, das unbedingte Wesen, aber glaube nie, es in irgend einem erfahrenen Dinge gefunden zu haben, ist eine Erdichtung Garves. Wie könnte jene Kritik diese wertlose Regel aufstellen, welche gegen ein durchaus widersinniges und daher gar nicht besorgliches Verfahren Einspruch erhebt? Denn welcher Verstand wäre so unverständig, das ens realissimum unter den einzelnen Dingen der Erfahrung zu suchen? oder zu glauben, dass es — wohl zu merken: das ens realissimum — in einem einzelnen Dinge der Erfahrung könne gefunden werden, oder gefunden worden sei? Ein solches Verbot findet sich in jener Kritik der spekulativen Theologie nirgends. Was nach ihr aber wirklich „von der spekulativen Theologie übrig bleibt", ist zunächst der bloss negative, aber wichtige Gebrauch derselben, erstens durch genaue Bestimmung des Begriffs eines allerrealsten Wesens die auf dem Gebiete der praktischen Philosophie gewonnene Gotteserkenntnis von empirischen Einschränkungen so zu reinigen, dass in ihr anthropomorphistische Vorstellungen möglichst vermieden, und statt derselben die transszendentalen Prädikate der Notwendigkeit, der Unendlichkeit, der Einheit, des Daseins ausser der Welt, der Ewigkeit ohne Bedingungen der Zeit, der Allgegenwart ohne Bedingungen des Raumes etc. eingesetzt werden, zweitens aber atheistische Ansichten durch den Nachweis zurückzutreiben, dass dieselben Gründe, durch welche das Unvermögen der spekulativen

Vernunft in Ansehung der Behauptung des Daseins eines dergleichen Wesens vor Augen gelegt wird, auch zureichen, um die Untauglichkeit einer jeden Gegenbehauptung offenbar zu machen (R. II, 497 u. 498). Diesen zwiefachen Gebrauch lässt Kants Kritik „übrig" von der spekulativen Theologie als transszendentaler d. h. einer solchen, welche den Begriff des allerrealsten Wesens zum Deismus ausbildet. Dagegen gibt die spekulative Theologie als Physikotheologie d. h. als solche, welche den Begriff des allerrealsten Wesens aus der Beschaffenheit, Ordnung und Einheit der Natur zum Theismus entwickelt, das regulative Prinzip an die Hand, alle Anordnung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus der Absicht einer allerhöchsten Vernunft entsprungen wäre, damit wir auf Grund dieser Idee systematische Einheit des Mannigfaltigen im Weltganzen herstellen und durch Eröffnung neuer Forschungswege, die der Verstand nicht kennt, zu einer Menge von Entdeckungen gelangen, in solcher Weise aber den grösstmöglichen empirischen Vernunftgebrauch befördern und befestigen. (R. II, 492, 525, 527, 532, 533.)

Feder hat von Garves anderthalb Seiten langem Bericht über die Kritik der spekulativen Theologie nur den Anfang desselben auf einer halben Seite seiner Rezension zum Abdruck gebracht und damit allerdings das eben gerügte Versehen Garves vermieden, aber auch jede, selbst nur oberflächliche Einsicht in den Inhalt und die Bedeutung jener Kritik Kants den Lesern der Göttinger Rezension vorenthalten.

Von Kants Kritik der spekulativen Theologie aus wirft Garve sogleich einen Blick auf Kants Begründung der Moraltheologie in der Methodenlehre, ohne dass er des Namens: Moraltheologie hier oder anderswo erwähnte. Was Garve darüber in acht Zeilen von

Kants Auseinandersetzungen beibringt, ist dürftig und ungenau. Ich hebe nur die Bemerkungen hervor, welche er seinem kurzen Bericht beifügt:

„Sehr wahr ist es, dass nur das moralische Gefühl uns den Gedanken von Gott wichtig mache; nur die Vervollkommnung des ersteren unsere Theologie verbessert.“ (S. 854.)

Diese Bemerkung, welche eine Behauptung Kants bestätigen soll, enthält nichts, was Kant behauptet hat. Es ist nicht wahr, dass nach Kants Ansicht der Gedanke Gottes im Sinne: des höchsten Wesens uns „wichtig“ werde nur in Verbindung mit moralischen Prinzipien. „Der Begriff eines höchsten Wesens ist eine in mancher Absicht sehr nützliche Idee“ (R. II., 469); — „das höchste Wesen bleibt für den bloss spekulativen Gebrauch der Vernunft ein — — fehlerfreies Ideal, ein Begriff, welcher die ganze menschliche Erkenntnis schliesst und krönt“ (R. II, 498). Garve hat also zunächst die Wichtigkeit der Idee des höchsten Wesens und die Wichtigkeit der Gewissheit von der Existenz des höchsten Wesens nicht unterschieden. Dass wir der Existenz des höchsten Wesens, und zwar im Sinne: „eines einigen, allervollkommensten und vernünftigen Urwesens“ (R. II, 627 u. 628), mithin der Existenz Gottes gewiss werden, — das ist uns allerdings „wichtig“ nur auf Grund moralischer Prinzipien. Denn der Satz: es existiert Gott, bleibt, wie der Satz: die Seele ist unsterblich, und der Satz: der Wille ist frei, für die spekulative Vernunft jederzeit transszendent, und „diese drei Sätze“ „haben gar keinen immamenten, d. i. für Gegenstände der Erfahrung zulässigen, mithin für uns auf einige Art nützlichen Gebrauch, sondern sind an sich betrachtet ganz müssige und dabei auch äusserst schwere Anstrengungen unserer

Vernunft“ (R. II, 616). Moralische Vernunftprinzipien allein machen uns die Frage nach der Existenz Gottes wichtig. Ehe die moralischen Begriffe genugsam gereinigt und bestimmt, und die systematische Einheit der Zwecke nach denselben und zwar aus notwendigen Prinzipien eingesehen waren, fand, wie die Geschichte der menschlichen Vernunft lehrt, eine auffallende Gleichgiltigkeit hinsichtlich jener Frage statt (R. II, 629 u. 630). Aber nicht „das moralische Gefühl“ machte sie wichtig — nach Kants Ansicht; — nicht „die Vervollkommnung des moralischen Gefühls verbessert die Theologie“. Dies ist das zweite Versehen, welches Garve in der oben zitierten Bemerkung beging, indem er seine vorgefasste Meinung in Kants Darstellung hineintrug. Nach Kant „hat immer nur reine Vernunft, aber nur in ihrem „praktischen Gebrauche, das Verdienst, ein Erkenntnis, das die blosse Spekulation nur wähnen, aber nicht geltend machen kann, an unser höchstes Interesse zu knüpfen“; — und ebenso verbesserte und verbessert immer nur reine Vernunft, aber nur in ihrem praktischen Gebrauche, die Theologie; denn „eine grössere Bearbeitung sittlicher Ideen, die durch das äusserst reine Sittengesetz unserer Religion notwendig gemacht wurde, schärfte die Vernunft auf den Gegenstand, durch das Interesse, das sie an demselben zu nehmen nötigte“, und sittliche Ideen „brachten einen Begriff vom göttlichen Wesen zustande, den wir jetzt für den richtigen, halten, — — — weil er mit den moralischen Vernunftprinzipien vollkommen zusammenstimmt“ (R. II, 630).

An jene Bemerkung über das moralische Gefühl knüpft dann Garve die folgende:

„Aber dass es möglich sei, dieses Gefühl und die darauf gegründeten Wahrheiten festzuhalten, nachdem man alle übrigen Empfindungen, die sich aufs Dasein

der Dinge beziehen, und die daraus gezogene Theorie aufgehoben hat; dass man in dem Reiche der Gnaden wohnen und leben könne, nachdem vorher das Reich der Natur vor unsern Augen verschwunden ist: das, glaube ich, wird in den Kopf und das Herz nur sehr weniger Menschen Eingang finden" (S. 854 u. 855).

In dieser Bemerkung ist alles von Grund aus verkehrt. Das moralische Gefühl ist nicht „festzuhalten", sondern es entsteht notwendig, wenn der Wille oder die freie Willkür des Menschen durch das moralische Gesetz bestimmt wird. — Auf das moralische Gefühl gründet sich keine von den „Wahrheiten", die Garve im Sinne hat; sondern auf die Idee der Pflicht, auf die Idee der Freiheit gründet sich die Idee Gottes und die Idee des ewigen Bestehens unseres eigentlichen Selbst, und auf die Überzeugung von der Ausführbarkeit der Zwecke, welche sich ein durch das moralische Gesetz bestimmter Wille setzt, gründet sich die Gewissheit von der Realität der Gottes- und Unsterblichkeits-Idee. — Kant hat „die Empfindungen, die sich aufs Dasein der Dinge beziehen", nicht „aufgehoben"; denn nach ihm ist das wirklich, „was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt". — Aber die falsche „Theorie", die aus den Empfindungen geschöpft war, d. h. die Theorie des transszendentalen Realismus hat Kant in der Tat „aufgehoben", indem er bewies, dass weder Natur, noch Freiheit übrig bleibe, wenn wir der Täuschung des transszendentalen Realismus nachgeben (R. II, 426); und eben dadurch, dass er diese Täuschung aufhob, wurde ihm der Nachweis möglich, dass wir „in dem Reich der Gnaden wohnen und leben" können, indem zugleich „das Reich der Natur vor unseren Augen" fest und sicher gegründet ist.

Statt jener Ausserungen Garves über Kants Moral-

theologie hat Feder seiner Rezension drei — an und für sich bedeutungslose, aber zur Kennzeichnung seines Eigendünkels bedeutsame — Sätze eingefügt des Inhalts: dass er „die Art, wie der Verfasser der gemeinen Denkart durch moralische Begriffe Gründe unterlegen“ wolle, „lieber ganz“ übergehe, da er die rechte Art, „die Begriffe vom Wahren“ „an die Begriffe vom Rechtverhalten anzuknüpfen“ „in der Wendung und Einkleidung des Verfassers“ nicht erkenne.

e) Die transszendentale Methodenlehre.

Von der „Methodenlehre“ berücksichtigt Garve nur die „Disziplin“ und den „Kanon der reinen Vernunft“, ohne die „Architektonik“ und die „Geschichte der reinen Vernunft“ auch nur mit einem Wort zu erwähnen, und von der „Disziplin der reinen Vernunft“ berücksichtigt er eingehender nur die Disziplin derselben im dogmatischen Gebrauche. Aber alles, was er von Kants Erörterungen über den Unterschied zwischen philosophischer und mathematischer Erkenntnis beibringt, ist unzulänglich. So sagt er z. B.: „Die Mathematik ist die einzige Wissenschaft, die ihre allgemeinen Begriffe anschaulich machen kann, ohne ihrer Allgemeinheit das geringste zu benehmen. Die Philosophie kann ihre Begriffe nicht anders anschaulich machen, als durch Beispiele aus der Erfahrung, die immer die Einschränkungen des besondern Falls mit sich führen“ (S. 855). Aber hier ist — abgesehen von anderem — der wesentliche Unterschied zwischen beiden Wissenschaften nicht berührt: Die Mathematik kann durch Konstruktion, durch ihre eigene Handlung die Gegenstände ihrer Begriffe in einer reinen Anschauung vollständig hervorbringen und so ihre allgemeinen

Begriffe in concreto oder im einzelnen, trotzdem aber a priori, mithin allgemeingiltig d. i. giltig für alle möglichen Fälle, die unter denselben Begriff gehören, und notwendig giltig für jedermann vor Augen stellen und bestimmen; sie gibt sich ihre Gegenstände selbst ihren Begriffen gemäss in einer Anschauung, in welcher sie jedes Merkmal eines jeden ihrer Begriffe an den Gegenständen der letzteren aufzeigen und bei jeder nur immer möglichen Verbindung der Merkmale die Übereinstimmung zwischen Gegenstand und Begriff, immer unter der Kontrolle jener Anschauung, schemamatisch exhibieren kann. Die Philosophie dagegen kann ihre Gegenstände nicht selbst vollständig hervorbringen, sondern muss die letzteren, was den Gehalt derselben betrifft, empirisch überliefert bekommen, und hat für sie nichts a priori in Bereitschaft, als unbestimmte Begriffe der Synthesis möglicher Empfindungen, sofern diese zur Einheit der Apperzeption in einer möglichen Erfahrung gehören (R. II, 559 u. 560). Von diesem allen findet sich in Garves Rezension so gut wie nichts, obschon er weiter noch über Kants Ansicht vom Wesen der Definitionen, und zwar nicht unrichtig, auch der Axiome und der Demonstrationen, aber wiederum in unzulänglicher Art, referiert.

Den Abschnitt über die „Disziplin der reinen Vernunft im polemischen Gebrauch“, welcher für die Einsicht in die Entstehung des Kritizismus so überaus wichtig ist, fertigt er in vier und einer halben Zeile ab, ohne dass er der Stellung Kants zu Hume auch nur vorübergehend gedächte.

In bezug auf „den Kanon der reinen Vernunft“ macht Garve die Angabe: er „besteht aus ihrem höchsten Zwecke, nämlich, Moralität oder Würdigkeit zur Glückseligkeit“ (S. 856). Hier liegt aber ein zwiefacher Irrtum vor. Denn der höchste, — im Sinne

von: der vollständige Zweck der Vernunft ist nicht „Moralität oder Würdigkeit zur Glückseligkeit“, sondern Moralität oder Würdigkeit zur Glückseligkeit und daneben Glückseligkeit ausgeteilt in genauem Ebenmasse zur Moralität, so dass die Moralität die Bedingung für den proportionierten Anteil an Glückseligkeit bildet (R. II, 627). Wäre Moralität allein der vollständige Zweck der reinen Vernunft, so würde ein Kanon derselben gar nicht nötig sein.

Ferner: Der Kanon der reinen Vernunft „besteht“ nicht „aus ihrem höchsten Zwecke“, sondern er besteht in der allgemeinen, a priori begründeten Vorschrift, die Vernunft solle in ihrem theoretischen Gebrauche annehmen, was zur Verwirklichung des höchsten, — des vollständigen Zweckes, den sie in ihrem praktischen Gebrauche aufstellt, unentbehrliche Bedingung ist, d. h. sie solle in ihrem theoretischen Gebrauche annehmen, „dass jedermann die Glückseligkeit in demselben Masse zu hoffen Ursache habe, als er sich derselben in seinem Verhalten würdig gemacht hat“ (R. II, 624). Diesem Kanon gemäss hat dann die reine Vernunft weiter Gott und ein künftiges Leben anzunehmen und damit die beiden Fragen zu beantworten, „in Ansehung deren“ allein „ein Kanon“ für den Gebrauch der reinen Vernunft nötig und „möglich“ ist (R. II, 619).

Dieser doppelt irrtümlichen Angabe lässt Garve die wenig weise, aber überkluge Ausstellung folgen: „dass wir ein gewisses Verhalten, als der Glückseligkeit absolut würdig erkennen; und dass diese Würdigkeit mehr als die Glückseligkeit selbst, der letzte Zweck der Natur sei, beides wird vielen Lesern weniger evident scheinen, als manche von den Sätzen, die die Kritik des Verfassers verworfen hat“ (S. 856). Garve ahnte nicht, dass gerade das Gegenteil der von ihm

vorgebrachten Ausstellung an Kants Lehre vom höchsten — abgeleiteten — Gut erst einen berechtigten Einwurf gegen diese Lehre ergibt. Denn erst wenn das Element der Glückseligkeit aus der Idee des höchsten Gutes eliminiert, und der letzte Zweck der Natur oder Schöpfung in der Moralität, und zwar nicht als „Würdigkeit zur Glückseligkeit", sondern als Bestimmung der Willkür vernünftiger Wesen durch das moralische Gesetz, gefunden wird, — in jener Moralität, welche eine Seligkeit begründet, in der das Bedürfnis nach Glückseligkeit verschwindet: erst dann ist die Vorstellung vom höchsten Gut zur wahren und echten Idee erhoben.

Natürlich nahm Garve — damals wenigstens — in dem zweiten Abschnitt des Kanons der reinen Vernunft: „Von dem Ideal des höchsten Guts" u. s. w. keinen Anstoss an dem bedenklichen, einer besonderen Auslegung bedürftigen und von Kant späterhin auch besonders ausgelegten Satze: „Ohne einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung" (R. II, 626, vgl. 625 und im 3. Absch. „des Kanons" 638 ob.). Garve kleidete diesen Satz und die anderen ähnlichen Inhalts in die Worte: „Die Vernunft gibt uns a priori gewisse notwendige Regeln unseres Verhaltens zu erkennen, die doch nicht wahr sein, oder wenigstens nicht Triebfedern für unsern Willen werden könnten, wenn nicht ein Gott und ein künftiges Leben wäre" (S. 857). Hierin ist jedoch ohne Zweifel das Missverständnis eingeschlossen: Das moralische Gesetz könne nicht Triebfeder in uns werden ohne den Glauben an Gott und an die Unsterblichkeit. Das aber war durchaus nicht Kants Meinung. Sondern Kant meinte: ein

Wille, in dem das moralische Gesetz alleinige Triebfeder geworden ohne Zweck, könne bei der Zwecksetzung, die er, wie jeder Wille, für sein Handeln in der Welt nötig habe, nicht die Beförderung des höchsten Gutes zum allgemeinen Endzweck machen ohne den Glauben an Gott und an die Unsterblichkeit.

Feder teilt in Garves Worten über „die Methodenlehre“ bloss das Faktum mit, dass sie eine Disziplin und einen Kanon enthalte, indem er ebenfalls die Architektonik und die Geschichte der reinen Vernunft gar nicht erwähnt, und erlaubt sich dann aus eigenem Vermögen den komischen Zusatz: „Den Inhalt davon können wir nicht genauer zergliedern; er lässt sich auch aus dem Vorhergehenden schon gutenteils abnehmen“ (S. 47). Sicher würde eine „transszendentale Methodenlehre“, die Feder aus der Elementarlehre der Kritik der reinen Vernunft „gutenteils“ hätte „abnehmen“ wollen, ein ergötzliches Produkt geworden sein.

f) Das Endurteil beider Rezensionen über die Kritik der reinen Vernunft.

Garve und Feder schliessen beide ihre Rezension mit einer Beurteilung des Gesamtinhalts der Kritik der reinen Vernunft. Garve fällt ein ausführlicheres Urteil „en detail“, Feder „urteilt“ auch hier „durch und durch en gros“. In dem Endurteil aber stimmen beide überein, weil Feder es dem Sinne nach ganz, den Worten nach zum Teil von Garve sich angeeignet hat.

Garve gibt zunächst das allgemeine Urteil ab: „Dieses System entdeckt unstreitig Schwierigkeiten, die nie ganz gehoben worden, nie ganz werden gehoben werden können; und verhilft uns also zu deutlichern Einsichten von den Grenzen unsers Verstandes. Von

dieser Seite ist das Buch sehr wichtig“ (S. 857). Feder nahm, wie sich später zeigen wird, dieses Urteil an, nur dass er es hinsichtlich der Wichtigkeit des Buches ein wenig einschränkte. Die Kritik der reinen Vernunft war beiden offenbar ganz genehm, soweit sie die hochfliegende Spekulation der aus eigener Macht apriorische Erkenntnis anstrebenden Vernunft zugunsten der Popularphilosophie, der Philosophie des gemeinen Verstandes zu hemmen oder zu unterdrücken schien.

Weiterhin äussert Garve: „Aber der Verfasser versucht diese Schwierigkeiten durch eine neue künstliche Wendung aufzulösen, indem er alles, was wir Gegenstände nennen, zu Arten von Vorstellungen macht, und die Gesetze der Dinge, in subjektive Regeln unserer Denkungskraft verwandelt“ (S. 857). Garve verfehlte den Begriff: Gegenstand, bildete sich, wie abermals und abermals zutage tritt, eine perverse Ansicht von dem Idealismus der Kritik der reinen Vernunft und „blieb“ an ihm hängen, wie Feder. Darüber merkte er nicht, dass die Methode, die er sich als „neue künstliche Wendung“ vorspiegelte, ein durchaus neuer Anfang der Philosophie war, — eine Revolution der philosophischen Denkart, welche die von alters her allgemein giltige Annahme: unsere Erkenntnis richte sich nach den Gegenständen, umkehrte, durch den Gedanken: die Gegenstände richten sich nach unserer Erkenntnis.

Obschon, oder vielmehr: weil Garve davon nichts merkte, war sein Vorwitz schnell mit der absprechenden Sentenz fertig: „diese Methode kann noch weniger von ebenso grossen oder noch grössern Schwierigkeiten befreit werden, als diejenigen sind, denen sie hat abhelfen sollen“ (S. 857).

Und was für „Schwierigkeiten“ sind es denn, von welchen „diese Methode“ nach Garves Meinung nicht

„kann befreit werden?“ Er berücksichtigt eingehender nur Kants Theorie von Raum und Zeit. „In der Tat gibt es kaum, sagt er, zwei so unbegreifliche Ideen,“ — jene mögen als Dinge, oder als Verhältnisse angesehen werden. Aber er hätte vor allem das Geständnis ablegen sollen: die Unbegreiflichkeit von Raum und Zeit — die er nachlässig Ideen nannte — jene mögen als Dinge, oder als Verhältnisse der Dinge genommen werden, sei ihm erst durch Kants Auseinandersetzungen klar geworden. Dann erst mochte er fragen: „Ist es begreiflicher, wie eine subjektive Form unsers Denkens sich als ein Objekt ausser uns präsentiert, denn so scheint doch der Imagination der Raum, selbst der leere Raum zu sein. Zeigt das Wort: Gesetz, subjektivische Form, Bedingung der Anschauung, wenn es nicht von einer Modifikation unserer Vorstellungen, sondern von einer besondern Art derselben gebraucht wird, etwas mehr an, als dass diese Vorstellung sich in uns findet, ohne dass wir ihren Ursprung aus den Empfindungen, so wie bei den übrigen, zu entdecken wissen? Ist es also nicht im Grunde ein Geständnis unserer Unwissenheit?“ (S. 858)? Aber beide Fragen enthalten nichts, was für Kants Theorie vom Raume Schwierigkeiten darböte. Die erste Frage: „wie ist es zu begreifen, dass sich eine subjektive Form unsers Denkens als ein Objekt ausser uns präsentiert?“ erheischt in der Kritik der reinen Vernunft gar keine Antwort. Denn sie ist psychologisch: wie entsteht die Vorstellung vom Raume? und wie bildet sie sich aus, so, dass der Raum als Objekt ausser uns angeschaut wird? Sie ist nicht metaphystisch: ist die Vorstellung vom Raume a priori gegeben? Sie ist nicht transszendental: fliesst aus der a priori gegebenen Vorstellung vom Raume synthetische Erkenntnis? und unter welcher Voraussetzung vom Wesen des Raumes

kann die Möglichkeit dieser synthetischen Erkenntnis, — die Möglichkeit der Mathematik als synthetischer Erkenntnis a priori allein eingesehen werden? Nur die metaphysische und die transszendentale Frage von der Raumvorstellung, nicht die psychologische, ist in der Kritik der reinen Vernunft zu beantworten, und zwar ohne Rücksicht darauf, ob durch die Lösung des metaphysischen und des transszendentalen Problems etwa auch die Lösung des psychologischen Problems angebahnt wird, oder nicht. Durch Kants Theorie, dass der Raum blosse Form der Rezeptivität ist, wird die nach psychologischen Gesetzen zu ermittelnde Ausbildung der Vorstellung vom Raume zum Raume als einem Objekt der Vorstellung allerdings nicht „begreiflicher", aber unbegreiflicher auch nicht. Denn für die Psychologie ist es gleichgültig, ob der Raum an sich existiert, oder nicht. Existierte er nämlich auch an sich, — so würde ihr doch immer die Aufgabe bleiben, zu erklären, wie auf Veranlassung von Eindrücken, die in der Einheit des Bewusstseins sämtlich unräumlich sind und unräumlich bleiben, trotz der Unräumlichkeit derselben das Bild des Raumes als eines Objekts ausser uns zusammengesetzt wird. Durch die Annahme aber, dass es besondere Raumempfindungen gebe, die von einem an sich existierenden sinnlichen Raum herrühren, würde, weil diese Empfindungen selbst unräumlich wären, die Konstruktion des gegenständlichen Raumes ebensowenig erleichtert werden, als sie irgendwie erschwert wird durch die Annahme, dass ein an sich existierender sinnlicher Raum nicht vorhanden ist und demgemäss mittelst einer von aussen dargebotenen Raum-Empfindung auch nicht kann kundbar werden, dass aber den Empfindungen unserer Sinne das Übersinnliche, auf dessen Anregung sie entstehen, seiner uns unbekannten Ordnung gemäss mannigfache

Modifikationen mitgibt, die wir in unsere räumliche Vorstellungsart zu übertragen genötigt sind infolge der uns innewohnenden Anlage, Raum überhaupt zu setzen und unsere Empfindungen in ihm zu lokalisieren. Kurz, die Konstruktion des Raumes als eines Objektes der Anschauung muss — und sie kann — vollzogen werden ohne die Annahme, dass der Raum an sich existiert. Mit der Annahme, dass der Raum an sich existiert, gewinnt daher die Psychologie nichts. Durch Kants Theorie dagegen gewinnt sie für ihr Problem die richtige Stellung: wie entsteht in dem ausserräumlichen, einheitlichen Bewusstsein aus Impressionen, die nur ihrer Qualität und Intensität nach unterschieden sind, das gegenständliche Raumgebilde der Anschauung als extensive Grösse?

Garves zweite Frage: ist das Wort „Gesetz", „Bedingung der Anschauung" nicht im Grunde ein Geständnis unserer Unwissenheit? verweist ebensowenig, als die erste, auf eine Schwierigkeit, welche Kants Raumtheorie umgibt. Aber sie beweist Garves unaustilgbare Voreingenommenheit für den transszendentalen Realismus. Er meinte: das Wort: Gesetz sei nur anwendbar auf ein konstantes Verhalten an sich existierender Dinge, welches uns durch Modifikationen unserer Empfindungen kund würde; wenn es uns gelingt, den Ursprung der Vorstellung von einer Regel in Modifikationen der Empfindung zu entdecken, — erst dann haben wir nach seiner Ansicht ein Gesetz, welches als solches uns immer Einsicht in das Wesen selbständig existierender Dinge gewähren müsse; bezeichnen wir dagegen eine Vorstellungsart, an die wir gebunden sind, im vorliegenden Falle die räumliche, als „Gesetz, subjektivische Form, Bedingung der Anschauung", so drücken wir damit nur aus, dass sie „sich in uns findet", ohne angeben zu können,

warum sie „sich in uns findet". Hiernach soll das Wort: Gesetz, um nicht ein blosses Bekenntnis unserer Unwissenheit zu werden, nur für eine Regel Giltigkeit haben, die uns das Warum eines Verhältnisses oder Vorganges in der Natur der Dinge enthüllt. Aber Garve liess ausser acht, dass die Annahme der transszendentalen Realität des Raumes einen solchen Aufschluss auch nicht gewährt. Denn, wenn wir auf Grund von Modifikationen unserer Empfindungen auch wüssten, dass ein selbständig existierender Raum und selbständig existierende Dinge „sich" in der Welt „finden", so wüssten wir damit noch keineswegs, warum sie „sich" darin „finden". Und Garve liess andererseits die Tiefe und den Umfang der Einsicht ausser acht, welche Kants Doktrin von der transszendentalen Idealität des Raumes gewährt. Er liess ausser acht, dass der Gedanke: an sich existierende Dinge sind im Raume, nicht kann zu Ende gedacht werden, dass er auf Antinomien führt, nicht bloss auf die in der Kritik der reinen Vernunft aufgestellten, sondern auf mehr, und dass nicht zum geringsten Teile gerade dieser ohne Prüfung als giltig angenommene Gedanke die Metaphysik bis auf Kant zu einem Gewebe von Widersprüchen gemacht hatte. Er liess ausser acht, dass die Einsicht: Raum und Zeit sind blosse Formen unserer Sinnlichkeit, Bedingungen unserer Anschauung, uns einen merkwürdigen Aufschluss über die Konstitution nicht nur unseres Wesens, sondern des ganzen uns umgebenden Universums liefert. Er liess ausser acht, dass, ob wir gleich nicht einsehen können, warum gerade Raum und Zeit und nicht andere, vielleicht ebenfalls mögliche Formen der Sinnlichkeit Bedingungen unserer Anschauung sind, wir doch auf Grund der Einsicht, dass sie es sind, sowohl die Möglichkeit der Mathematik als synthetischer

Erkenntnis a priori, wie auch mit näherer Hinzuziehung der Elemente unseres intellektuellen Vermögens die Möglichkeit der reinen Naturwissenschaft und der Erfahrung erklären können. Er merkte endlich nicht, dass die allerdings ohne wissenschaftliche Begründung giltigen und Macht habenden, aber doch durch die Vernünfteleien einer natürlichen Dialektik gefährdeten Ideen des sittlichen Bewusstseins allein mit Hilfe der Einsicht: Raum und Zeit sind blosse Formen der Sinnlichkeit, in einer wissenschaftlich begründeten Ethik ihre Legitimation empfangen können. Also — das Gesetz: Raum und Zeit existieren nicht an sich, sondern sie sind blosse Formen unserer Rezeptivität, ist keineswegs, wie Garve meint, „im Grunde ein Geständnis unserer Unwissenheit“; sondern es ist die Lösung eines Rätsels, welche uns Aufklärung über einen grossen Irrtum, Einsicht in unser Erkenntnisvermögen und in unser Erkennen, Gewissheit von der Realisationsmöglichkeit unserer sittlichen Ideen verschafft.

Stern nimmt die obigen beiden Fragen bloss für Einwürfe gegen Kants „Apriorismus“, den er in schiefer Auffassung für „eine Folge von Kants Subjektivismus“ erklärt (S. 60). Aber jene beiden Fragen Garves richten sich direkt gegen Kants transszendentalen Idealismus. Denn Garve will ausdrücklich „Schwierigkeiten“ aufzeigen, von denen Kants „Methode“, Kants „neue künstliche Wendung“ schwerlich „kann befreit werden“. Und worin besteht nach Garve diese „neue künstliche Wendung“? Darin, dass Kant „alles, was wir Gegenstände nennen, zu Arten von Vorstellungen macht, und die Gesetze der Dinge, in subjektive Regeln unserer Denkungsart verwandelt“ (S. 857). Damit will aber Garve offenbar Kants transszendentalen Idealismus bezeichnen. Gegen Kants „Apriorismus“ lässt er sich erst im späteren Verlaufe seiner Schlussbeurteilung

aus. Weil Stern diesen Zusammenhang in Garves Auseinandersetzung nicht beachtete, — schon deshalb sind seine Entgegnungen auf die in Garves Fragen liegenden Einreden nicht treffend. Dass der Raum, eine subjektive Form unseres Anschauens, — nicht „unsers Denkens", wie Garve angibt — „sich als ein Objekt ausser uns präsentiert", ist eine Tatsache. Darauf erwidert Stern: „Die Imagination trügt oft" (S. 60 unt.). Aber die Imagination trügt hier nicht. Der Raum ist wirkliches Objekt ausser uns. Dass er aber wirkliches Objekt ausser uns nur dann sein kann, wenn er transszendental-ideal d. h. nichts als blosse Anschauungsform in uns ist, — das hat Kant in der transszendentalen Ästhetik erwiesen, jedoch weder Garve, noch Stern eingesehen. Wie aber aus einer blossen Anschauungsform in uns ein Objekt ausser uns werden kann, — das darzulegen, ist nicht eine Aufgabe für die Kritik der reinen Vernunft, sondern für die Psychologie.

Auf Garves zweiten Einwand, dass das Wort: „Gesetz, subjektivische Form", wenn es nicht von einer Modifikation unserer Vorstellungen, sondern von einer besonderen Art derselben gebraucht wird, im Grunde nur ein Geständnis unserer Unwissenheit sei, entgegnet Stern: „Da Kant Raum und Zeit als subjektive (wenn auch nicht bloss subjektive) Bestimmungen der Dinge tatsächlich erwiesen hat und beide eine (auch von Garve anerkannte) Sonderstellung einnehmen, war er berechtigt, ja sogar genötigt, dieselben von gewöhnlichen Begriffen zu unterscheiden und für „nicht-sinnliche", d. h. aller Erfahrung vorhergehende und mithin apriorische, Anschauungsformen zu halten" (S. 60 u. 61).[1] Diese Ent-

[1]) Es ist falsch, Raum und Zeit als „nicht-sinnliche", und verfänglich, sie ohne weiteres als „aller Erfahrung vorhergehende und mithin apriorische Anschauungsformen" zu be-

gegnung aber entgegnet nichts auf Garves Einwand. Denn Garve sagt: das Wort: Gesetz, subjektive Form der Anschauung ist nur ein Geständnis unserer Unwissenheit, und darauf antwortet Stern: Kant war berechtigt, ja genötigt, Raum und Zeit für subjektive Formen der Anschauung zu halten, — d. h. im Sinne Garves: das Geständnis unserer Unwissenheit abzulegen. Damit aber ist Garves Einwand nicht widerlegt, sondern bestätigt.

---

zeichnen. Für die Behauptung, dass Kant „Raum und Zeit als bloss subjektive Bestimmungen der Dinge" nicht erwiesen hat, beruft sich Stern auf Trendelenburgs Abhandlung „über eine Lücke in Kants Beweis von der ausschliessenden Subjektivität des Raumes und der Zeit". Aber dass die Trendelenburgsche „Lücke" in Kants Beweis nicht vorhanden ist, muss für jeden feststehen, der sich Kants Beweis zu verfolgen angelegen sein lässt. — Kant argumentierte: Raum und Zeit sind allgemein und notwendig, und darum a priori, und sie sind, obwohl a priori, dennoch objektiv giltig d. h. Erkenntnis ermöglichend und gewährend, „Erkenntnisquellen" (R. II, 46), wenn transszendental-ideal, wenn „nur subjektiv"; nicht, wie Trendelenburg ihn argumentieren lässt (Hist. Beitr. III, 228, vergl. 216 u. 217): wenn a priori, sind sie subjektiv, also nur subjektiv. — Diesen Satz zitiere ich aus meiner Abhandlung über „Kants transszendentale Idealität des Raumes und der Zeit. Für Kant gegen Trendelenburg", in welcher, wie ich glaube, unwiderleglich dargetan ist, dass sich Trendelenburg über „Kants Beweis von der ausschliessenden Subjektivität des Raumes und der Zeit" gründlich geirrt hat. Das Resultat dieses Beweises lässt sich kurz folgendermassen angeben: Raum und Zeit sind allgemeine und notwendige Vorstellungen des Menschen, und darum nicht aus der Erfahrung erborgt; gleichwohl aber begründen sie hinsichtlich aller Gegenstände der Erfahrung notwendige Erkenntnis, wenn sie nichts weiter als blosse Anschauungsformen sind, in denen wir die Erfahrungsgegenstände darstellen müssen; — daraus folgt: wäre der Raum ein Ding an sich oder eine Bestimmung von Dingen an sich, so würde die Wahrheit unserer Raumwissenschaft nicht erweislich sein, mithin der Geometrie als einer Erkenntnis von Gegenständen — obschon nicht als einem Hirngespinst — apodiktische Gewissheit fehlen.

Die übrigen Einreden Garves gegen Kants Deduktionen in der Kritik der reinen Vernunft sind ebenfalls nichtig, jedoch interessant als Vorboten von Einwürfen, die in späterer Zeit ausführlicher, triftiger, meistens aus anderen Gesichtspunkten, aber auch mit grösserer Prätension geltend gemacht wurden. Wahrscheinlich hatten diese Angreifer meistens kein Bewusstsein darüber, dass sie in den Fussstapfen des Popularphilosophen Garve wandelten.

Garve beanstandet die Absonderung der „Begriffe“: Raum und Zeit von „allen anderen Begriffen des reinen Verstandes“ und bestreitet die Apriorität aller dieser Begriffe. Weil die Geometrie allgemeine Begriffe anschaulich machen könne, „glaubte“ Kant „eine besondere Art des Anschaulichen bei ihr zu entdecken, die er die Anschauung a priori nannte“; „dieses Eigentümliche der Geometrie“, schloss er, „könne nur „aus der besonderen Natur des Raumes herkommen“; „und da Raum und Zeit völlig analoge Begriffe sind, so müsse diese Anschauung a priori beiden, und ihnen allein eigen sein“. Nun seien ihm „die Begriffe von Raum und Zeit“ als „das Medium“ erschienen, durch welches „die Ideen des reinen Verstandes“ und „die Erscheinungen der Sinnen“ „vereinigt“ würden; „indem die Begriffe von Raum und Zeit und alle ihre Folgerungen zu den Ideen des reinen Verstandes hinzugesetzt“ würden, entständen „die Grundsätze, die hinwiederum“, auf die Erscheinungen „angewandt“, „sie in wahre Erkenntnisse“ verwandelten. Im Anschluss an dieses Phantasiestück über die Entstehung der „transszendentalen Ästhetik“ und der „transszendentalen Analytik“ — diese erste Probe einer „Entwickelungsgeschichte“ der in ihnen enthaltenen Lehre — erhebt Garve die in späterer Zeit von anderen in anderer Wendung öfters vorgebrachten Einreden: „Aber

zuerst scheint der Verfasser nicht bemerkt zu haben, dass diese ganze Theorie bloss auf den Sinn des Gesichts kalkuliert ist". — Indes ist es Garve, der nicht „bemerkt" hat: Alle Empfindungen, ob sie gleich an und für sich keine Beziehung zum Raume haben, werden mit der Raumanschauung verbunden und im Raume wahrgenommen, jedoch bestimmter oder unbestimmter darin lokalisiert, — sehr bestimmt ausser den Gesichtsempfindungen die des Tastsinnes. — „Ferner", wirft Garve ein, „wie kömmt es, dass das Anschauliche der Zeit uns kaum zu einem oder dem anderen Satze, das des Raums aber, zu einer ganzen Wissenschaft verholfen hat?" — Garves „wie kömmt es"? ist leicht zu beantworten. Es kommt daher, weil die Zeit nur eine Dimension hat. — Dann rückt Garve mit dem Bedenken heraus, das seinem Empirismus am angelegensten war: „Ist vielleicht die dem Verfasser eigentümliche Anschauung a priori nichts anders, als eine sinnliche Abbildung eines Verstandesbegriffes, die aber so simpel ist, dass das Individuelle des Bildes das Gemüt wenig frappiert, und also von der Betrachtung des Allgemeinen nicht abzieht? — Sind dann die Anschauung eines gemalten Triangels in der Geometrie, und die eines Fakti in der Philosophie so wesentlich voneinander unterschieden? Mich dünkt nein! es sind beides Erfahrungsbeispiele" (S. 859 u. 860). — Hätte sich Garve die Auseinandersetzung Kants über die Konstruktionen der Mathematik klar gemacht, so würde er weder die schematischen Versinnlichungen geometrischer Begriffe für „simple Abbildungen" derselben, noch ein „Faktum der Philosophie" und die schematische Hypotypose eines Triangels — ob mit, oder ohne Malerei — für gleichartige Geistesprodukte genommen haben. Er hatte „sich die Dunkelheit nicht abwendig machen lassen", in die von jeher der Unter-

schied zwischen intuitiver und diskursiver Erkenntnis eingehüllt war, bis er endlich in der Kritik der reinen Vernunft geklärt und aufgeklärt wurde.

Aus dem Früheren — dem Referat über die Kritik der reinen Vernunft — füge ich hier zwei Bedenken ein, die ich an den Stellen, wo sie aufgeworfen sind, absichtlich übergangen habe, um die hauptsächlichsten Einwürfe, welche Garves Rezension enthält, im Zusammenhange zu betrachten.

An Kants Kategorientafel bemängelte Garve: „Auf welchem Grunde beruht diese Einteilung?“ — Es ist seltsam, dass Garve nicht die Antwort fand: auf der Funktion des Urteilens. — „Was beweist ihre Vollständigkeit?“ — Es ist ebenso seltsam, dass er aus der Kritik der reinen Vernunft nicht entnahm: die formale Logik; — es gibt so viele reine Verstandesbegriffe, als es logische Funktionen in allen möglichen Urteilen gibt. — „Wenn dies Verstandesbegriffe a priori, und nicht bloss logische Klassifikationen der Prädikate a posteriori sind: so müssen sie aus der Natur des Verstandes hergeleitet werden. Scheint es nicht, dass oft auch in dem tiefsinnigsten System, die Grundbegriffe bloss durch Assoziation entstehen?“ (S. 842). — Dass die Kategorien-Tafel in der Kritik der reinen Vernunft das Produkt bloss subjektiver, auf keinem objektiven Grunde ruhender Gedanken-Assoziation ist, widerspricht durchaus dem Gange der Untersuchung, welchen Kant in dem ersten Hauptstück der „Analytik der Begriffe“ eingeschlagen und verfolgt hat. Aber beachtenswert bleibt es doch, dass Garve der erste war, welcher — vielleicht und wahrscheinlich ohne deutliche Einsicht in die Tragweite seines Gedankens — die Forderung stellte, dass die Kategorien als apriorische Verstandesbegriffe „aus der Natur des Verstandes müssen hergeleitet werden.“ Der Versuch,

einer solchen Forderung zu genügen, war einer von den Anlässen, welche die nachkantische Philosophie auf Irrwege führten. Kant selbst war überzeugt, diese Forderung, die er durch Aristoteles' Kategorienlehre nicht befriedigt sah, in dem ersten Hauptstück seiner „Analytik der Begriffe“ erfüllt zu haben, — soweit ihre Erfüllung möglich ist. Er war überzeugt, das Verstandesvermögen zergliedert (R. II, 67) und durch die Urteilsfunktionen, denen die reinen Verstandesbegriffe genau entsprächen, „gänzlich ausgemessen“ (R. II, 78), damit aber die Einsicht gewonnen zu haben, „warum denn gerade diese und nicht andere Begriffe dem reinen Verstande beiwohnen“ (R. II, 80). Er gründete diese Überzeugung darauf, dass sein Stammregister „aller ursprünglich reinen Begriffe der Synthesis, die der Verstand a priori in sich enthält“, und durch die allein er „etwas bei dem Mannigfaltigen der Anschauung verstehen, d. i. ein Objekt derselben denken kann“, „systematisch aus einem gemeinschaftlichen Prinzip, nämlich dem Vermögen zu urteilen (welches ebensoviel ist, als das Vermögen zu denken), erzeugt“ worden (R. II, 79). Eine weitere Herleitung derselben hielt er für unmöglich. Denn „von der Eigentümlichkeit unsers Verstandes, nur vermittelst der Kategorien und nur gerade durch diese Art und Zahl derselben Einheit der Apperzeption a priori zustande zu bringen, lässt sich“, wie er in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft ausspricht, „ebensowenig ferner ein Grund angeben, als warum wir gerade diese und keine andere Funktionen zu Urteilen haben, und warum Zeit und Raum die einzigen Formen unserer möglichen Anschauung sind“ (R. II, 742). Aber er hielt die Kategorien nicht für subjektive, beliebig uns mit unserer Existenz eingepflanzte Anlagen zum Denken, sondern für selbst-

gedachte Prinzipien a priori unserer Erkenntnis (R. II, 757 und 758), die, gemäss einem System der Epigenesis der reinen Vernunft, generisch und nur virtualiter — nicht individuell — in Keimen und Anlagen präformiert seien (R. II, 67. IV, 318). Diese in die Natur des menschlichen Denkens zum Zweck der Möglichkeit der Erfahrung gelegte Zurüstung (R. VI, 350) entwickele ihre besonderen Teile sowohl, als auch das Verhältnis dieser Teile zueinander (R. VI, 321) unter dem Einfluss des in Raum und Zeit gegebenen Anschauungs-Mannigfaltigen so, dass sie dabei auf die Ausbildung einer bestimmten Anzahl von Gedanken-Typen in einer nicht weiter erklärlichen Art eingeschränkt bleibe (R. VII, 1 A, 357 und 358). Demnach ruht das Kategoriensystem, nach Kants Auffassung, allerdings auf einem objektiven Grunde, nämlich dem Vernunftzweck: Möglichkeit der Erfahrung; mithin ist es notwendig und allgemein giltig für das menschliche Denken begründet; aber wir können gar nicht einsehen, warum gerade diejenige Erfahrung, die wir haben, also auch dasjenige Kategoriensystem, das unser Verstand enthält, und warum keine andere Erfahrung und kein anderes Kategoriensystem für uns wirklich und notwendig sei. Freilich können wir uns keine andere Formen des Verstandes, als unsere Kategorien, und ebensowenig andere Formen der Anschauung, als Raum und Zeit erdenken und fasslich machen (R. II, 192). Aber es wäre doch geradezu ungereimt, wenn wir unsere Erfahrung für die einzig mögliche Erkenntnisart der Dinge, mithin unsere Anschauung in Raum und Zeit für die allein mögliche Anschauung, unsern diskursiven Verstand für das Urbild von jedem möglichen Verstande ausgeben wollten. Daher beruht schliesslich unser Denken mit seinen Kategorien auf einer in Keimen und Anlagen gegebenen, aber hin-

sichtlich der Gründe derselben uns unbekannten „Natur des Verstandes“ und die Erfüllung des Garveschen Verlangens, „aus der Natur des Verstandes“ die Kategorien hergeleitet zu sehen, ist eben deshalb unmöglich, weil uns die Gründe, durch welche die Natur unseres Verstandes in ihrer Eigentümlichkeit, in ihren Keimen und Anlagen bedingt wird, ganz und gar verschlossen sind. Soll jedoch eine Herleitung der Kategorien aus „der Natur des Verstandes“ nichts mehr bedeuten, als die ausführliche Entwickelung, wie die Kategorien aus den Urteilsformen ihren Ursprung, ihre Gliederung und ihre Entfaltung gewinnen, so darf eine solche von Kant für das eigentliche System der Metaphysik aufbehaltene Exposition allerdings mit Recht gefordert, und sie kann innerhalb ihrer abgesteckten Grenzen hinlänglich geliefert werden.

Garve war auch der erste, welcher die in der „transszendentalen Dialektik“ zum Entwurf des Ideensystems anleitende Korrespondenz zwischen den drei Arten des Vernunftschlusses und den drei transszendentalen Ideen leise in Zweifel zog mit den Ausserungen: „Der Verfasser findet, wir wissen nicht, welchen Zusammenhang zwischen den logischen Regeln der Vernunftschlüsse“ und den „Vernunfts-Untersuchungen über die Seele, die Welt und Gott“. „Der kategorische Schluss führt ihn auf die Psychologie, der hypothetische auf die Kosmologie, der disjunktive auf die Theologie. Der Rezensent gesteht, dass er ihm auf diesem Wege nicht zu folgen weiss“ (S. 849). Ein Beweis für den Scharfsinn des Rezensenten war dieses Geständnis nicht.

Desgleichen hat Garve in seiner Ablehnung von Kants tiefsinnigem Beweise für die Denkbarkeit der Kausalität durch Freiheit in Vereinigung mit dem allgemeinen Gesetz der Naturnotwendigkeit Nachfolger

gehabt, und nicht unbedeutende, — einer Ablehnung, die in ihm von dem Gefühl begleitet war, einem Undurchdrungenen gegenüber zu stehen: „es ist unmöglich, die Vereinigung, die hier Herr K. stiften will, deutlich einzusehen“ (S. 852). Übrigens hat er auch späterhin niemals jenen Beweis verständnisvoll durchdrungen.

Die letzten Abschnitte von Garves Schlussbeurteilung der Kritik der reinen Vernunft wenden sich wiederum gegen Kants transszendentalen Idealismus: „Endlich, wenn wir alle Unterscheidungen des Verfassers zugeben, so scheint er uns doch nicht (seiner Absicht gemäss) hinlänglich erklärt zu haben, wie wir durch Gesetze unserer eigenen Natur zur Vorstellung oder zur Überredung von etwas Existierenden gelangen. Denn weder die Begriffe von Raum und Zeit, noch die mit denselben verbundenen Kategorien sind dem Zustande des Wachens und der Empfindung, in welchem allein wir existierende Objekte annehmen, ausschliessend eigen: sie sind auch den Romanen, Hirngespinsten und Träumereien gemein, sie finden sich sogar in den Phantasien der Wahnwitzigen. So oft wir träumen, sehen wir das Vorgestellte so gut in Zeit und Raum, in Folge, in gegenseitiger Wirkung, kurz nach den Gesetzen unseres Geistes, und doch erkennen wir es am Ende nicht für wirklich“ (S. 860). Diesen Einwurf nahm Feder in seine Rezension auf mit einigen Veränderungen, unter denen die Hervorhebung des bestimmenden Einflusses der Kategorien auf die Konstituierung der Wirklichkeit eine Verbesserung ist: „Wir gestehen, dass wir nicht einsehen, wie die dem Menschenverstande insgemein so leichte Unterscheidung des Wirklichen vom Eingebildeten, bloss Möglichen, ohne ein Merkmal des erstern in der Empfindung selbst anzunehmen, durch b l o s s e Anwendung der

Verstandesbegriffe zureichend gegründet werden könne; da ja auch Visionen und Phantasien, bei Träumenden und Wachenden, als äusserliche Erscheinungen im Raume und in der Zeit, und überhaupt unter sich selbst aufs ordentlichste verbunden vorkommen können; ordentlicher bisweilen, dem Anscheine nach, als die wirklichen Ereignisse“ (S. 42 und 43). Demnach wurde Garve ganz ebenso wie Feder getroffen, als Kant auf diesen Einwurf der Göttinger Rezension unwirsch entgegnete: „Der Rezensent schlägt sich mehrenteils mit seinem eigenen Schatten. Wenn ich die Wahrheit der Erfahrung dem Traum entgegensetze, so denkt er gar nicht daran, dass hier nur von dem bekannten somnio objective sumto der Wolfschen Philosophie die Rede sei, der bloss formal ist, und wobei es auf den Unterschied des Schlafens und Wachens gar nicht angesehen ist, und in einer Transszendentalphilosophie auch nicht gesehen werden kann“ (R. III, 157 Anm.).

Garve und Feder hatten beide den Unterschied zwischen den Aufgaben der Transszendentalphilosophie und den Aufgaben der Psychologie gleich wenig beachtet, und daher hatte sich Garve den Verweis Kants nicht minder zuzurechnen, als Feder.

Dasselbe gilt von den Erwägungen, mit denen sie ihre Rezensionen abschliessen, und in denen sie den Worten nach zum Teil, den Gedanken nach durchaus miteinander zusammentreffen.

Diese Erwägungen stelle ich abgesondert zusammen, weil sie für den Ton, der in beiden Rezensionen herrscht, charakteristisch sind. Zum Schlusse der Vergleichung verdient er hier wohl eine kurze Berücksichtigung.

3. Der Ton in beiden Rezensionen.

Stern sagt: „Zu dem Schlimmsten, was“ Feder zu der Garveschen Rezension „hinzugesetzt hat, gehört der unverschämt schulmeisterliche Ton, welchen er sich einem Kant gegenüber gestattete“ (S. 19). — „Der Ton ist bei Garve ein durchaus anständiger und achtungsvoller“ (S. 24). Dagegen bemerke ich: Unanständig ist der Ton weder in der Garveschen noch in der Federschen Rezension, aber achtungsvoll in keiner von beiden. Kant tadelte in seiner öffentlichen Entgegnung auf die Göttingische Rezension, dass der Verfasser derselben „aus hohem Tone“ gesprochen habe, und äusserte privatim in seinem — von Stern aufgefundenen — Antwortschreiben an Garve: es „herrschte durch und durch ein übermütiger Ton der Geringschätzung und Arroganz durch die ganze Rezension“. Als er bald darauf die Garvesche Rezension las, wie mag er den „Ton“, der in ihr herrscht, beurteilt haben? Er durfte finden, dass der Ton der Arroganz in der Federschen Rezension nur eine Steigerung sei von dem Ton der Suffisanz in der Garveschen Rezension. Denn, wenn der Ton der Federschen Rezension anmassend, übermütig, sogar — mit Stern — unverschämt genannt wird, so muss man, um gerecht zu sein, den Ton der Garveschen Rezension selbstgefällig, vorwitzig, naseweis nennen.

Dieser Ton wird in den Schlussbemerkungen der Garveschen Rezension sehr deutlich vernehmbar.

Garve erteilt hier Kant die Belehrung, dass der erste und grösste Widerspruch zwischen Sinnlichkeit und Vernunft darin besteht: „jene“ — die Sinnlichkeit — „sagt: es gibt Dinge, und wir wissen ihre Eigenschaften; diese“ — die Vernunft — „zeigt deutlich, dass wir von diesen Eigenschaften nichts wissen;

und macht uns daher auch die Existenz der Dinge selbst zweifelhaft. — Bis hierher ist diese Untersuchung von der Wirklichkeit der Dinge, zugleich eine Erforschung unserer Natur, und wir stossen sehr bald an die Grenze, über die wir nicht hinauskommen können. Aber welcher Vorteil daraus entspringen kann, wenn jene Vernunftsidee weiter verfolgt und ausgebildet wird; da doch der Widerspruch zwischen ihr und der Sinnlichkeit, die sie immer begleitet, nie aufgehoben werden kann, ist schwerlich abzusehen" (S. 860 u. 861).

Spricht hier Garve nicht „aus hohem Tone"? als ob er die Grenzen der Vernunft sicherer festzustellen wüsste, als Kant? als ob Kant „den ersten und grössten Widerspruch zwischen Sinnlichkeit und Vernunft" unbeachtet gelassen und eine innerhalb gewisser Grenzen zu beachtende „Vernunftsidee" zu weit „verfolgt und ausgebildet" hätte? Und war es kein Vorwitz, die Erfolglosigkeit von Kants Untersuchungen in der Kritik der reinen Vernunft als nicht unwahrscheinlich hinzustellen?

Feder ersetzte Garves Belehrung durch eine andere, welche Kants Unternehmen aus einem Gesichtspunkte für misslungen erklärte, aus dem es Kant in der Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft selbst beurteilt hatte, und aus dem es Feder bei der Eingeschränktheit seines philosophischen Horizontes nur schief aufzufassen vermochte: „Die Mittelstrasse zwischen ausschweifendem Skeptizismus und Dogmatismus scheint uns der Verfasser nicht gewählt zu haben." „Zuvörderst muss der rechte Gebrauch des Verstandes dem Grundgesetze unserer moralischen Natur, also der Beförderung der Glückseligkeit, entsprechen." „Daraus erhellet, dass er seinen eigenen Grundgesetzen gemäss angewendet werden müsse, welche den Widerspruch

unerträglich machen," „dass wir an die stärkste und dauerhafteste Empfindung, oder den stärksten und dauerhaftesten Schein, als an unsere äusserste Realität, uns halten müssen." „Wie kommt der Räsoneur davon ab? Dadurch, dass er die beiden Gattungen von Empfindung, die innere und äussere, gegeneinander aufbringt." „Daher der Materialismus, Anthropomorphismus u. s. w., wenn die Erkenntnis der inneren Empfindung in die Form der äusseren umgewandelt wird." „Daher auch der Idealismus; wenn der äussern Empfindung ihr Rechtsbestand neben der innern angefochten wird." „Der Skeptizismus tut bald das eine, bald das andere." „Unser Verfasser gewissermassen auch; er verkennt die Rechte der innern Empfindung, indem er die Begriffe von der Substanz und Wirklichkeit als der äussern Empfindung allein angehörig, angesehen wissen will." „Aber sein Idealismus streitet noch mehr gegen die Gesetze der äussern Empfindung, und die daher entstehende unserer Natur gemässe Vorstellungsart und Sprache" (S. 47 u. 48).

Hier erscheint also Kant als ein „Räsoneur", der mit dem Skeptizismus „gewissermassen" im Bunde steht. Hier wird er mit dem „sinnreichen Satze[1]) bekannt gemacht", „dass beständiger Schein Wahrheit", — unsere Wahrheit „sei" (R. III, 156), — einem Satze, den auch heute diejenigen Interpreten Kants ihm vorhalten dürften, die ihm einen schrankenlosen „Subjektivismus" zuschreiben. Hier endlich wird er dahin

---

[1]) Eine Einschränkung und wenigstens in Angriff genommene Berichtigung jenes „sinnreichen" Satzes hätten Feder, welcher ihn schon in seinem Grundriss der philos. Wissenschaften (2. Aufl. 1769, S. 66 Anm. zu § 18 der Log.) aufgestellt hatte, und Garve bei Tetens finden können: „Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwickelung", Leipzig 1777 I, 536, 561 u. 562.

zurechtgewiesen, dass sein Idealismus im Grunde nur eine Sprachveränderung sei.

Verdiente nun Kant diese Zurechtweisung nicht im Sinne der Garveschen Rezension? Gewiss verdiente er sie! Denn die nun folgende „derbe, doch väterliche Lektion“ (R. III, 156), mit welcher Feder die eben rekapitulierte Zurechtweisung Kants am Ende seiner Rezension abschliesst, stammt zur Hälfte wörtlich und dem Inhalt nach völlig von Garve her. Feder entlehnte für diese „Lektion“ wörtlich aus dem Garveschen Elaborat den Satz: „Wenn, wie der Verfasser selbst behauptet, der Verstand nur die Empfindungen bearbeitet, nicht neue Kenntnisse uns liefert: so handelt er seinen ersten Gesetzen gemäss, wenn er in allem, was Wirklichkeit betrifft, sich mehr von den Empfindungen leiten lässt, als sie leitet“ (Garves Rez. S. 861, Mitte. — Feders Rez. S. 48, 2 H.). Garve sagt weiter: „Wenn also die Vorstellungen in uns modifiziert und geordnet und zusammen verknüpft nach diesen und diesen Gesetzen, vollkommen identisch sind, mit dem, was wir Objekte nennen, wovon wir reden, und womit sich unsere ganze Klugheit und Wissenschaft beschäftigt: so ist es auch für uns ganz gleichgültig, ob wir die Dinge reduzieren auf die Ideen, oder die Ideen verwandeln in Dinge. Das letztere ist den Gesetzen unserer Natur gemässer; — und ist auch unserer Sprache schon so eingewebt, dass wir uns anders nicht auszudrücken wissen“ (S. 861). — Diesen etwas kopiosen Erguss der Garveschen Herzensmeinung leitete Feder in die präzisere Schluss-Quästion: „Und wenn, das Äusserste angenommen, was der Idealist behaupten will, alles, wovon wir etwas wissen und sagen können, alles nur Vorstellung und Denkgesetz ist; wenn die Vorstellungen in uns modifiziert und geordnet nach gewissen Gesetzen just das sind,

was wir Objekte und Welt nennen: wozu denn der Streit gegen diese gemein angenommene Sprache? wozu denn und woher die idealistische Unterscheidung?" (S. 48).

Feders Endurteil und Garves Endurteil über die Kritik der reinen Vernunft ist also genau ein und dasselbe Urteil, — mithin „ein Urteil, welches", wie Kant seinerseits replizierte, „alles Eigentümliche meines Buchs, da es vorher metaphysisch-ketzerisch sein sollte, zuletzt in einer blossen Sprachneuerung setzt, und klar beweist, dass mein angemasster Richter auch nicht das Mindeste davon, und obenein sich selbst nicht recht verstanden habe" (R. III, 156 und 157).

Von Kants Urteil über die Garvesche Rezension gab Hamann unter dem 8. Dezember 1783 an Herder die Nachricht: „Er soll nicht damit zufrieden sein, und sich beklagen, wie ein imbecille behandelt zu werden". Die zweite Hälfte dieser Notiz — die Klage über die Behandlung als „ein imbecille" — erwähnt Stern gar nicht, und über die erste Hälfte derselben geht er mit den Worten hinweg: „Kant, dem Garve seine unverstümmelte Rezension zuschickte, scheint auch mit dieser — so berichtet wenigstens Hamann in einem Briefe an Herder — nicht zufrieden gewesen zu sein". Aber hier gilt kein „scheint", sondern nur ein „musste" — nach Vergleichung der Garveschen und der Federschen Rezension. Kant musste mit der Garveschen Rezension unzufrieden sein, und nicht viel weniger unzufrieden, als mit der Federschen. Die Angabe Hamanns, dass sich Kant auch in der Garveschen Rezension „wie ein imbecille", wie ein Schwachkopf behandelt fühlte, ist durchaus glaublich. (S. Rink, Ansichten S. 55.)

Garves und Feders dreistes Absprechen über die Kritik der reinen Vernunft ist wohl erklärlich. Sie

hielten das Werk an den Probierstein der Gemeinnützigkeit, an welchem die Popularphilosophie alle schriftstellerischen Leistungen zu schätzen pflegte, und da fanden sie es zur Förderung der vom common sense gebilligten und begünstigten Tendenzen wenig geeignet. Dass eine so einseitige Prüfung für ihr Urteil den Ausschlag gab, bezeugen Äusserungen in ihren Briefen.

Feder sagt in einem von Stern zur Hälfte veröffentlichten, auf der Breslauer Stadtbibliothek befindlichen Briefe an Garve (d. d. Göttingen d. 7. Mai 1782) mit Bezug auf die von ihm abgekürzte Garvesche Rezension: „Ich stellte mir sehr gut vor, wie nahe es Ihnen gehen müsse, Ihre mühsame Arbeit so reduziert, vielleicht den Geist Ihrer Gedanken so verdorben zu sehen; — —. Aber kürzer, um vieles kürzer als Sie sie gemacht hatten, musste die Rezension werden. — — und — — nach der Gemeinnützigkeit des Buchs zu urteilen, hätte ich sie noch kürzer machen sollen. Bei dieser Abkürzung nun aber doch Runde und Zusammenhang zu erhalten, musste ich manches umwandeln. An einigen Stellen, besonders am Ende, erlaubte ich mir auch einiges hinzuzusetzen, was Sie vielleicht nicht ganz billigen“.

Feder geht in dieser Entschuldigung gegen Garve zu weit. Seine Kürzungen verdarben „den Geist“ der Garveschen „Gedanken“ nicht, und seine Zusätze, ob sie gleich Garve nicht billigte, widersprachen nicht „dem Geiste“ der Garveschen „Gedanken“, — wie ich nachgewiesen habe. Das freilich ist hier nur Nebensache. Dagegen ist zur Kennzeichnung der wissenschaftlichen Urteilsreife Feders seine Bemerkung von Gewicht, dass die Kritik der reinen Vernunft nach Massgabe ihrer „Gemeinnützigkeit“ auch nicht einmal die neun Seiten Druckpapier zu beanspruchen hätte, welche ihre Rezension in den „Göttingischen Anzeigen“ einnahm.

Und wie urteilte denn Garve über die „Gemeinnützigkeit des Buchs“? Noch im Jahre 1789 wirft er in einem Briefe an Weisse vom 12. Dezember hinsichtlich der Kantschen Philosophie nach dem Ausruf: „Nie haben die abstraktesten Spekulationen so viele Federn und Köpfe beschäftigt“, die Frage auf: „Wird es zur Erhöhung und Veredlung des Nationalgeistes beitragen? Oder wird es den Philosophen noch mehr vom Geschäfts- und Weltmann, das System von dem blossen bon-sens trennen und entfernen?“ Demnach bezweifelte Garve mit der „Gemeinnützigkeit“ der Kantschen Philosophie überhaupt auch die „Gemeinnützigkeit“ der Kritik der reinen Vernunft, obschon er sie nicht geradehin in Abrede stellte, wie Feder zu tun daran war, welcher aber doch auch, wenigstens vor dem Publikum, gleich in dem ersten Satze seiner Rezension anerkannte, dass „dieses Werk die Aufmerksamkeit zuweilen durch unerwartete gemeinnützige Folgerungen belohnt“. Also liegen auch über die Gemeinnützigkeit der Kritik der reinen Vernunft Feders Urteil und Garves Urteil nicht weit auseinander.[1])

---

[1]) Sie würden einander noch näher kommen, wenn Garve wirklich gesagt hätte, was Stern auf S. 65 seiner Schrift ihn über die „Vernunft-Kritik“ sagen lässt: „Ich lerne wenig daraus“. Indes betrifft diese Äusserung Garves in seinem Briefe an Weisse v. 13. Febr. 1790 nicht Kants Kritik der reinen Vernunft, sondern Reinholds Theorie des Vorstellungsvermögens (Br. von Garve an Weisse, Breslau 1803. 1, 366). Hätte Garve aber die „Gemeinnützigkeit“ der Kritik der reinen Vernunft hoch veranschlagt, — wie würde er die Ausbreitung der in ihr enthaltenen Lehren gewünscht haben! Nun behauptet Stern freilich (S. 14 u. 15): Nach dem Erscheinen der „Vernunftkritik“ folgte Garve der Ausbreitung der Kantschen Lehre „mit lebhafter Teilnahme, wie dies besonders aus seinem vertrauten Briefwechsel mit Weisse hervorgeht“. Aus diesem Briefwechsel geht jedoch hervor, dass seine „lebhafteste Teilnahme“ mehr oder weniger lebhafter Unwille über die Ausbreitung dieser Lehre war.

Wie sollte aber, wenigstens nach Garves Ansicht, ein gemeinnütziges philosophisches Werk beschaffen sein? Es sollte zuvörderst dem Studium der Metaphysik im ganzen Schranken setzen und ihm höchstens so weit Bahn schaffen, als davon ein Ertrag für die Ausbildung einer optimistischen Weltanschauung abzusehen war, sodann den Glauben an Gott im Anschluss an einen wo möglich theistischen Religionsbegriff kräftigen, das Streben nach Glückseligkeit als Prinzip der Moral festhalten und auf dasjenige Ziel hinlenken, dessen Erreichung allein wahre Befriedigung in Aussicht stellte, — auf die Kultivierung der Kräfte und Triebe, zumal der sympathetischen Triebe, in dem einzelnen Subjekt, — Kultivierung des Menschengeschlechts überhaupt, Kultivierung der gesamten rohen Natur, und es sollte endlich die Erhaltung der bestehenden politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse bei allmählicher und massvoller Reform der an ihnen vorhandenen Übelstände zur Pflicht machen, alle diese Lehren aber in einem gefälligen, der Weltmannsbildung entsprechenden und förderlichen Vortrage dem Publikum ans Herz legen.

Es ist klar, dass die Kritik der reinen Vernunft, auf die Kapelle einer solchen Gemeinnützigkeit gebracht, sich nicht als probehaltig erweisen konnte. Denn der „unerwarteten, gemeinnützigen Folgerungen“, durch welche sie die Garve-Federsche „Aufmerksamkeit zuweilen belohnte“, gab es wohl nur drei: Die herkömmliche Metaphysik ist nichtig, eine theoretische Erkenntnis über das Gebiet der Erfahrung hinaus unmöglich, aber der Glaube an Gott und an die Unsterblichkeit für den moralisch gesinnten Menschen unausbleiblich und unerschütterlich. Im übrigen „belohnte“ sie jene „Aufmerksamkeit“ nicht, — als ein abstruses, freilich gut gemeintes, aber schlecht gelungenes Werk.

Mussten doch auch die Prämissen und die Beweise, durch welche sie zu ihren drei „gemeinnützigen Folgerungen“ gelangte, für die popular-philosophische Sinnesart Garves und Feders undurchdringlich und abstossend sein! Und dazu mochte in beiden gelegentlich und von fern die Ahnung aufsteigen, dass der Sturz, welchen Kant der alten Metaphysik bereitete, schon die Reinigung des gesamten philosophischen Territoriums einleitete zum Aufbau einer neuen, dem Gesichtskreis des gemeinen Verstandes völlig entrückten und erst recht hassenswerten Metaphysik.

II. Abhandlung.

Garves erster Brief an Kant
und
Kants Antwort.

Die kräftige, überlegene, etwas höhnische Erwiderung auf die Göttinger Rezension in dem Anhange der „Prolegomena" wurde für Garve ein Irritament zu dem Wunsch und Versuch, seinen Anteil an dem stümperhaften Machwerk, mit welchem Kant ins Gericht gegangen war, der Missbilligung und Verwerfung desselben zu entziehen.

Kant beschuldigte seinen Rezensenten korrupter Berichterstattung über sein Werk aus absichtlich schief erwähltem Gesichtspunkt, radikaler, nicht unvorsätzlicher Verkennung des dort behandelten Problems, perverser, in sich widerspruchsvoller Beurteilung der Lösung desselben, und erbot sich zu einem philosophischen Streite mit ihm über einen beliebigen der acht antinomischen Sätze in der Kritik der reinen Vernunft unter der Bedingung, dass sein Gegner aus seinem Inkognito heraustrete.

Der Rezensent — sagte Kant — gehe mit Ungestüm eine lange Reihe von Sätzen durch, bei denen man ohne Bekanntschaft mit ihren Prämissen nichts denken könne, streue hin und wieder Tadel aus, von dem man ebensowenig den Grund sehe. Um aber einen Gesichtspunkt zu fassen, aus dem am leichtesten das ganze Werk auf eine dem Verfasser desselben unvorteilhafte Art könne vor Augen gestellt werden, beginne und endige er mit der Erklärung: das Werk sei ein System des transszendentellen oder, wie er es übersetzte, des

höheren Idealismus. Diese Auffassung von der Kritik der reinen Vernunft sei ungefähr so, als wenn ein der Geometrie Unkundiger von einem Euklid sagte: das Buch sei eine Anweisung zum Zeichnen. Der Idealismus der Kritik der reinen Vernunft sei nicht der höhere Idealismus, sondern er ruhe auf dem fruchtbaren Bathos der Erfahrung; das Wort: transszendental, dessen Bedeutung der Rezensent nicht einmal gefasst habe (so flüchtig sei er gewesen) bedeute nicht etwas, das alle Erfahrung überschreite, sondern a priori ihr zwar vorhergehe, doch lediglich zur Ermöglichung derselben bestimmt sei.

Allen Missdeutungen dieser Art sei in dem Werke hinreichend vorgebeugt worden; allein der Rezensent habe seinen Vorteil bei Missdeutungen gefunden. Warum aber das Gegenteil des eigentlichen Idealismus dennoch mit diesem Ausdruck bezeichnet worden: das hätte man sehr leicht aus dem Zusammenhange der Schrift einsehn können, wenn man gewollt hätte. Die Manier des Rezensenten, en gros zu urteilen, sei klüglich gewählt; ein einziges ausführliches Urteil en detail über die Hauptfrage würde vielleicht den Irrtum der Kritik der reinen Vernunft, vielleicht auch dass Mass der Einsicht des Rezensenten in dieser Art von Untersuchungen aufgedeckt haben. Es wäre kein übel ausgedachter Kunstgriff, Lesern, welche sich nur aus Zeitungsnachrichten von Büchern einen Begriff zu machen gewohnt seien, frühzeitig die Lust zum Lesen des Buches dadurch zu benehmen, dass man eine Menge von Sätzen, die ohne ihre Beweisgründe widersinnig lauten müssen, in einem Atem hersagte und nach Hinweis auf den sinnreichen Satz: beständiger Schein sei Wahrheit, mit der derben, doch väterlichen Lektion schloss: wozu der Streit wider die an-

genommene Sprache? wozu und woher die idealistische Unterscheidung? — Ein Urteil, welches alles Eigentümliche des vorher als metaphysisch-ketzerisch geschilderten Buches in eine blosse Sprachneuerung setze und klar beweise, dass der angemasste Richter nicht das mindeste davon und obenein sich selbst nicht recht verstand. Habe er doch über die Deduktion der Kategorien samt der Tafel der Verstandesgrundsätze das elende, selbst historisch unrichtige Urteil gefällt: „gemein bekannte Grundsätze der Logik und Ontologie auf idealistische Art ausgedrückt", und die Metaphysik der synthetischen Erkenntnis a priori — die Aufgabe, deren Lösung über das Schicksal der Metaphysik entscheide und das Ziel der Kritik (wie auch der Prolegomena) ausmache — mit keinem Worte erwähnt. Er verstand also vielleicht auch nichts von dem Wesen der Metaphysik, wofern nicht Rezenteneilfertigkeit, über die Schwierigkeit, sich durch soviel Hindernisse durchzuarbeiten, entrüstet, einen Schatten auf das Werk warf und es ihm in seinen Grundzügen unkenntlich machte.

Mathematiker hätten bisweilen den Vorzug ihrer Methoden in einem Wettstreit auszumachen versucht. In dem vorliegenden Falle sei ein ähnlicher Versuch die Ausforderung an den Rezensenten, von den acht Sätzen in der Antinomie der reinen Vernunft einen ohne Beweis anzunehmen und den in der Kritik der reinen Vernunft gelieferten Beweis des Gegensatzes anzugreifen. Könne dieser Beweis nach Grundsätzen, die jede dogmatische Metaphysik anerkennen müsse, dennoch gerettet werden, so sei ausgemacht, dass in der Metaphysik ein Erbfehler liege, den nur eine Kritik der reinen Vernunft zu heben vermöge. Für diesen Wettstreit aber sei es nötig, dass der Rezensent

aus seinem Inkognito trete, weil sonst kaum zu verhüten wäre, dass der Verfasser der Kritik der reinen Vernunft statt einer Aufgabe von ungenannten und unberufenen Gegnern mit mehreren beehrt oder bestürmt würde.

Der sachliche Tadel in dieser Entgegnung traf Garve ebenso wie Feder. Auch Garve hatte die wichtigsten Sätze der Kritik der reinen Veernunft ohne ihre Prämissen, mithin entstellt wiedergegeben und Tadel ohne Gründe dazwischengestreut. Auch er hatte den gesamten Inhalt der Kritik der reinen Vernunft lediglich aus dem Gesichtspunkt des „transszendentellen Idealismus" (Rez. S. 850) aufgefasst. Er hatte ebenfalls sein Endurteil über die Kritik der reinen Vernunft mit „der derben, doch väterlichen Lektion" geschlossen: „es ist für uns ganz gleichgültig, ob wir die Dinge reduzieren auf die Ideen, oder die Ideen verwandeln in Dinge", und das Eigentümliche des Werks in eine „blosse Sprachneuerung" gesetzt (S. 861). Desgleichen hatte er die Metaphysik der synthetischen Erkenntnis a priori — die Aufgabe, auf deren Lösung die Kritik der reinen Vernunft hinauslief — so gut wie mit keinem Worte erwähnt (vgl. Rez. S. 843).

Demnach hätte Garve diesen sachlichen Tadel an der Göttingischen Rezension auch auf seine eigene beziehen sollen. Aber eine solche Nötigung wurde ihm nicht fühlbar, weil Kant mit dem sachlichen Tadel persönliche Vorwürfe untermischt hatte, von denen sich Garve frei wusste. Er war sich bewusst, dass er nicht in der Absicht, die Kritik der reinen Vernunft auf eine dem Verfasser derselben unvorteilhafte Weise vor Augen zu stellen, sie lediglich aus dem Gesichtspunkt des transszendentalen Idealismus aufgefasst, dass er das Studium derselben nicht flüchtig betrieben, dass er bei Missdeutungen ihrer Sätze nicht

seinen Vorteil gesucht, dass er den Unterschied zwischen Kants Idealismus und dem eigentlichen Idealismus nicht mit Willen verfehlt, dass er die Manier, en gros zu urteilen, nicht klüglich gewählt — um das Mass seiner Einsicht in dieser Art von Untersuchungen zu verhüllen —, dass er keinen Kunstgriff ausgedacht habe, um Lesern literarischer Journale die Neigung zur Lektüre des Werkes frühzeitig zu benehmen.

Diese persönlichen Vorwürfe trafen Garve sicher nicht, und in ihrem vollen Umfange auch wohl nicht Feder. Beide hatten an der Göttingischen Rezension nahezu gleiche Schuld. Feder hatte die Ansicht, dass die Kritik der reinen Vernunft ein verfehltes Buch sei, freilich entschiedener und deutlicher und übermütiger, als Garve ausgedrückt. Aber schwerlich würde er sie so dreist geäussert haben, hätte er sie nicht von Garve geteilt, sie nicht durch Garves Urteil unterstützt gesehen, welches er auf ein erschöpfendes Studium gegründet glaubte. Das hätte Garve anerkennen sollen. Da er aber die Verkürzung und Abänderung, welche seine Arbeit unter Feders Hand erlitten hatte, als eine persönliche Kränkung empfand, so mochte ihm unwillkürlich der Abstand zwischen seiner Rezension und der Federschen für weit bedeutender gelten, als dem Sachverhalt entsprach, und so konnte in ihm das Gefühl entstehen, durch Feder eine Unbill erlitten zu haben, welche derjenigen ähnlich wäre, die Kant an dem Verfasser der Göttingischen Rezension unbarmherzig ahndete. Von der irrtümlichen Vorstellung beherrscht, dass beide Rezensionen durch eine viel grössere Differenz voneinander geschieden seien, als sie es wirklich waren, schrieb er aus Leipzig den 13. Juli 1783 an Kant:

„Hochzuverehrender Herr,

Sie fordern den Rezensenten Ihres Werks in den Göttingischen Zeitungen auf, sich zu nennen. Nun kann ich zwar diese Rezension, so wie sie da ist, auf keine Weise, für mein erkennen. Ich würde untröstlich sein, wenn sie ganz aus meiner Feder geflossen wäre. Ich glaube auch nicht, dass irgend ein anderer Mitarbeiter dieser Zeitung, wenn er allein gearbeitet hätte, etwas so übel Zusammenhängendes würde hervorgebracht haben. Aber ich habe doch einigen Anteil daran. Und da mir daran gelegen ist, dass ein Mann den ich von jeher sehr hochgeschätzt habe, mich wenigstens für einen ehrlichen Mann erkennt, wenn er mich gleich als einen seichten Metaphysiker ansehen mag: so trete ich aus dem Inkognito, so wie Sie es an einer Stelle Ihrer Prolegomenen verlangen. — Um Sie aber in den Stand zu setzen, richtig zu urteilen: muss ich Ihnen die ganze Geschichte erzählen.“

Garve entzog sich mit den Worten: „auf keine Weise mein“ der Verantwortung für die Göttingische Rezension viel zu weit. Auch war die Annahme irrig, dass die von ihm verfasste Rezension „etwas“ nicht „so übel Zusammenhängendes“ sei, als die Göttingische; und obschon die sachlichen Ausstellungen, durch welche die Seichtigkeit der letzteren klar in den Prolegomenen dargetan war, Punkt für Punkt auch die Rezension Garves trafen, so war doch in ihm, wie spätere Stellen seines Briefes ergeben, noch keineswegs das Bewusstsein rege, dem Urheber der Kritik der reinen Vernunft „als seichter Metaphysiker“ erscheinen zu müssen, das heisst hier: den Zweck und den Inhalt des Werkes von Grund aus verkannt zu haben.

Er erzählt nun den Hergang bei Entstehung der Göttingischen Rezension. Im Jahre 1781 habe er eine

Reise nach Leipzig und Göttingen getan und sich für den Empfang mancher Höflichkeits- und Freundschaftsbeweise von Heyne, dem Direktor der Göttingischen Zeitung, und von mehreren Mitarbeitern derselben aus einer — mit einiger Eigenliebe vermischten — Bewegung der Dankbarkeit freiwillig zum Beitrage einer Rezension erboten; er habe sich von der eben damals herausgekommenen Kritik der reinen Vernunft, als einem grossen Werke Kants, ein grosses Vergnügen versprochen, da ihm schon nicht kleines dessen vorangegangene kleine Schriften gemacht hätten, auch ein Motiv gewünscht, dieses Buch mit mehr als gewöhnlicher Aufmerksamkeit durchzulesen, und so, ehe er es noch gesehen, sich zur Rezension desselben bereit erklärt. „Dieses Versprechen" — sagt er — „war übereilt und dies ist in der Tat, die einzige Torheit, deren ich mir bei der Sache bewusst bin, und die mich noch reut. Alles Folgende ist entweder eine Folge meines wirklichen Unvermögens, oder Unglück."

Aber Garve erwog nicht: war alles, was sich aus seinem Entschlusse ergab, samt und sonders Folge seines eigenen Unvermögens, so hätte er für dieses alles auch die Verantwortung übernehmen, mithin für die Göttingische Rezension die Verantwortung nicht ablehnen sollen, wie er im Eingange seines Briefes tat; war dagegen alles, was sich aus seinem Entschlusse ergab, Unglück, wo kam dann die Selbstüberhebung her, deren er sich beinahe in gleichem Grade wie Feder schuldig gemacht hatte?

Garve verwahrt sich dann gegen den Vorwurf der Flüchtigkeit, den Kant dem Verfasser der Göttingischen Rezension gemacht hatte. Diese Verwahrung leitet er mit dem Geständnis ein: „ich weiss kein Buch in der Welt, das zu lesen mir soviel Anstrengung gekostet hätte: und wenn ich mich nicht durch mein

einmal gegebenes Wort gebunden geglaubt hätte, so würde ich die Durchlesung desselben auf bessere Zeiten ausgesetzt haben, wo mein Kopf und mein Körper stärker gewesen wären"; denn er habe schon beim Beginn der Lektüre erkannt, dass sie bei seiner Zerstreuung auf der Reise, bei seiner Beschäftigung mit anderer Arbeit, und bei seiner Kränklichkeit für ihn zu schwer sei.

Aber hätte es der Rechtschaffenheit Garves nicht weit mehr entsprochen, sein — wie er in dem vorhin zitierten Briefpassus sagt — „übereilt" und aus „Torheit" privatim gegebenes Wort zurückzunehmen, als ohne die geringste Andeutung von seinem Bewusstsein der Inkompetenz, wohl aber mit ausdrücklicher Hindeutung auf die ungeschickte Darstellung — die unpopuläre Terminologie — des neuen Systems öffentlich über ein Werk zu urteilen, von dem er sich deutlich bewusst war, dass die Lektüre desselben für ihn „zu schwer" gewesen? Diese Frage weist Garve damit nicht ab, dass er fortfährt:

„Ich bin indes nicht leichtsinnig zu Werke gegangen. Ich habe alle meine Kräfte, und alle Aufmerksamkeit deren ich fähig bin, auf das Werk gewandt; und ich habe es ganz durchgelesen. Ich glaube, dass ich den Sinn der meisten Stellen einzeln, richtig gefasst habe: ich bin nicht so gewiss, ob ich das Ganze richtig überschaut habe."

Denn in Garves Rezension findet sich keine Spur von Ungewissheit, ob er das Ganze der Kritik der reinen Vernunft richtig überschaut habe. Wohl aber findet sich dort das Gegenteil in den Sätzen: „Hier ist das System des Verfassers, sowie es sich in dem Kopf des Rezensenten ausgebildet hat. Er hofft, dass die Veränderungen, die es dadurch erlitten, wenigstens nicht grösser und nachteiliger sein werden, als die,

welche es in dem Kopf jedes andern Lesers erleiden muss, wenn es verständlich oder brauchbar sein soll.“ Wahrscheinlich hatte erst Kants Entgegnung auf die Göttingische Rezension jene Ungewissheit in Garve rege gemacht. Aber diese Entgegnung sowohl wie der gesamte Inhalt der Prolegomena hätte ihn überführen können, dass er „den Sinn der meisten Stellen“ in der Kritik der reinen Vernunft „einzeln“ ebenfalls nicht richtig gefasst habe.

Dann berichtet er weiter: er habe einen mehr als zwölf Bogen betragenden, mit seinen eigenen Ideen untermischten, ihm leider verloren gegangenen Auszug aus der Kritik der reinen Vernunft und dann mit vieler Mühe — weil er einerseits sich einschränken, andererseits verständlich sein und „dem Buche ein Genüge tun“ wollte — eine weitläufige Rezension ausgearbeitet, die er von Leipzig nach Göttingen mit der Hoffnung schickte, dass man entweder „der Grösse und Wichtigkeit des Buchs wegen“ von der dort beobachteten Regel über den Umfang der Rezensionen abweichen, oder die seinige abzukürzen besser als er selbst verstehen würde. Nach langer Zeit habe er endlich das Blatt erhalten, worin seine Rezension stehen sollte. „Sie können glauben“ — äussert er — „dass Sie selbst nicht so viel Unwillen oder Missvergnügen bei dem Anblick derselben haben empfinden können, als ich. Einige phrases aus meinem Manuskript waren in der Tat beibehalten; aber sie betragen gewiss nicht den zehnten Teil meiner und nicht den dritten der Göttingischen Rezension.“ Seine Arbeit sei dadurch nicht bloss vergeblich, sondern schädlich geworden. Denn „der Göttingische Gelehrte, der“ die eingesandte „Rezension abkürzte und interpolierte“, würde nach einer auch nur flüchtigen Lektüre des Werkes selbst etwas Eigenes darüber zustande ge-

bracht haben, das besser und wenigstens zusammenhängender geworden wäre. Um mindestens bei seinen vertrauten Freunden, denen nicht unbekannt geblieben, dass er für Göttingen gearbeitet hätte, den nachteiligen Eindruck zu schwächen, den diese Rezension bei jedermann machen müsste, habe er sein von Göttingen in einiger Zeit wiedererhaltenes Manuskript an Spalding in Berlin geschickt und darauf dem Ersuchen Nicolais, es in seiner Allgemeinen Deutschen Bibliothek abdrucken zu lassen, unter der Bedingung nachgegeben, dass einer seiner Freunde in Berlin seine Rezension mit der Göttingischen vergleichen „und teils die dort beibehaltenen phrases abändern, teils überhaupt erst bestimmen wollte, ob es der Rede wert sei“. Er habe Spalding gebeten, den gegenwärtigen Brief — den er ihm übersende — nebst einer Kopie des Manuskripts, wofern es noch nicht abgedruckt sei, an Kant zu befördern. „Sind Sie“ — schliesst er den Bericht — „mit dieser meiner Rezension ebenso unzufrieden, wie mit der Göttingischen; so ist es ein Beweis, dass ich zu Beurteilung eines so schweren und tiefsinnigen Buchs nicht penetration genug habe, und dass es für mich nicht geschrieben ist. Ich glaube demohnerachtet, dass Sie, wenn Sie auch damit unzufrieden sind, doch glauben werden, mir einige Achtung und Schonung schuldig zu sein; noch gewisser hoffe ich, dass Sie mein Freund sein würden, wenn wir uns persönlich kennten.“

Dass Garve sich über das Inhalts- und Umfangsverhältnis seiner Rezension zu der Göttingischen irrte, habe ich in der voranstehenden Abhandlung nachgewiesen. Die Abänderung der vermeintlich „einigen“ von Feder „beibehaltenen phrases“ ist unterblieben; — entweder weil man in Berlin die Übereinstimmung nicht „der Rede wert“ fand — denn auf eine solche Übereinstimmung und nicht auf Garves Arbeit und

deren Veröffentlichung überhaupt geht wohl das in seiner grammatischen Beziehung nicht recht bestimmte „der Rede wert“ — oder weil man bei dem Versuch, die Abänderung vorzunehmen, einsah, dass hierbei einzelne Abschnitte des Manuskripts ganz müssten umgeschrieben werden, oder vielleicht auch, weil man, um Feder blosszustellen und Garve genugzutun, dem gelehrten Publikum wollte zu erkennen geben, dass die Göttingische Rezension nichts als eine Abkürzung der Garveschen wäre. Infolge seines Irrtums über das Verhältnis beider Schriftstücke zueinander machte Garve in seinem Briefe Andeutungen, welche in dem Inhalt und der Form seines Elaborats tatsächlich nicht bebegründet waren. Freilich hat die Anerkennung von der „Grösse und Wichtigkeit“ des „so schweren und tiefsinnigen Buchs“, in dem Briefe eine Parallele an den Äusserungen in der Rezension: „Herr Kant hat die Tiefe seines philosophischen Genies in keinem seiner Werke noch so sehr, wie in dem gegenwärtigen, gezeigt“; „es verhilft uns zu deutlichen Einsichten von den Grenzen unseres Verstandes“; „von dieser Seite ist das Buch sehr wichtig“. (S. 839, 857.) Aber der Rezensent verrät nicht nur nicht das leiseste Bewusstsein, dass er „zu Beurteilung eines so schweren und tiefsinnigen Buchs“ vielleicht „nicht Penetration genug habe“, sondern er urteilt vielmehr von oben herab, als ob er dieses „so schwere und tiefsinnige Buch“, nicht nur vollkommen durchdrungen, sondern überdies noch die Einsicht gewonnen habe, das neue System bestehe bloss in einer neuen Wendung alter Ansichten und löse die Probleme, die es sich gestellt, keineswegs besser, als frühere Systeme. Da Garve jedoch den Inhalt und Wert der Kritik der reinen Vernunft weit unterschätzt hatte, so konnte die Hoffnung, dass seine Beurteilung Kant mehr befriedigen würde, als die

Göttingische — eine Hoffnung, die er in seinem Briefe, obschon mit einigem Zweifel, durchscheinen liess — unmöglich in Erfüllung gehen. Allerdings mochte Kant bei der späteren Lektüre der Garveschen Beurteilung weniger „Unwillen" empfinden, als bei der Lektüre der Göttingischen; denn die erstere war weniger arrogant als die letztere. Aber die Garvesche Beurteilung musste in ihm gleich viel „Missvergnügen" erregen; denn sie war nicht weniger verständnislos, als die andere. Natürlich hat Kant dieses Missvergnügen öffentlich niemals geäussert — aus Rücksicht auf Garves Zuversicht, dass ihm Kant auch bei etwaiger Unzufriedenheit doch einige Achtung und Schonung werde „schuldig" zu sein glauben.

In dem zweiten Teil seines Briefes bemängelt Garve die Darstellung der Kritik der reinen Vernunft, lehnt die Annahme von Kants „Ausforderung" ab, verwahrt sich gegen den Verdacht böswilliger Entstellung von dessen Ansichten und richtet schliesslich die Bitte an Kant, von der ihm erteilten Nachricht über die Entstehungsweise der Göttingischen Rezension keinen öffentlichen Gebrauch zu machen.

Hinsichtlich des ersten Punktes gesteht er, dass er, wie Kant dem Göttingischen Rezensenten vorwerfe, über den Schwierigkeiten, die er bei der Lektüre der Kritik der reinen Vernunft zu überwinden gehabt — wenigstens zuweilen — unwillig geworden, weil er glaubte, es müsse möglich sein, Wahrheiten, die in der Philosophie wichtige Reformen hervorbringen sollen, „denen, welche des Nachdenkens nicht ganz ungewohnt sind", leichter verständlich zu machen; er habe die Grösse der Kraft bewundert, welche eine so lange Reihe äusserster Abstraktionen ohne Ermüdung, ohne Ablenkung zu durchdenken fähig gewesen, auch an „sehr vielen" Teilen des Buches Unterricht und Nah-

rung für seinen Geist gefunden, z. B. bei den Beweisen für die Thesen und Antithesen in der Antinomie der reinen Vernunft, hege aber noch die „vielleicht irrige“ Meinung, dass „das Ganze“ des Systems, wenn es brauchbar werden solle, „populärer“ müsse ausgedrückt, und wenn es Wahrheit enthalte, auch populärer könne ausgedrückt werden, und dass die neue Sprache desselben, „so grossen Scharfsinn auch“ ihr Gebrauch im Zusammenhange der Gedankenentwickelung verrate, „doch oft die in der Wissenschaft selbst vorgenommene Reform oder die Abweichung von den Gedanken anderer noch grösser erscheinen mache, als sie wirklich“ sei.

Die Bemerkungen, die Garve hier über die Schwierigkeit des Verständnisses der Kritik der reinen Vernunft äussert, stimmen mit Beschwerden, die er in seiner Rezension erhob, dem Inhalt nach überein, sind aber der Form nach dadurch abgemildert, dass er sie teils mit einer hohen Würdigung der philosophischen Begabung Kants verbindet, teils bloss als eine subjektive, „vielleicht irrige“ Meinung vorträgt. Seine Ansicht und Forderung, dass „das Ganze“ der Kritik der reinen Vernunft d. h. nicht bloss ihre Resultate, sondern ihr Lehrbegriff und ihre Lehrverfassung „populärer“ könne und müsse vorgetragen werden — natürlich nur „denen, die des Nachdenkens nicht ganz ungewohnt“ d. h. philosophisch gebildet sind —, war relativ berechtigt, obschon nicht von Anfang an ausführbar, wie Kant sowohl in seinem Antwortschreiben, als späterhin darlegte. Garves naive Erklärung aber, dass die neue Sprache der Kritik der reinen Vernunft oft die Differenz ihrer Lehrmeinungen von früheren grösser erscheinen lasse, als sie wirklich sei, zeigt eine wundersame Ahnungslosigkeit über den Zweck, den Plan, den Inhalt, und die Methode des Werkes.

Kants „Ausforderung“ rekapitulierte Garve nicht genau, indem er schrieb: „Sie fordern Ihren Rezensenten auf, von jenen widersprechenden Sätzen“ — in der Antinomie der reinen Vernunft — „einen so zu erweisen, dass der gegenseitige nicht eines gleich guten Beweises fähig sei“. Denn Kant hatte von dem Rezensenten nur verlangt, einen von jenen acht Sätzen ohne Beweis anzunehmen und den in der Kritik der reinen Vernunft gelieferten Beweis des Gegensatzes anzugreifen, wogegen Kant diesen Beweis retten wollte — zufolge seiner Erklärungen im § 52a und b der Prolegomena: „für die Richtigkeit aller dieser Beweise verbürge ich mich“; — „jeden Beweis, den ich für die Thesis sowohl als Antithesis gegeben habe, mache ich mich anheischig zu verantworten“ (R. III 110, 111 Anm.). Der Rezensent hatte also gar nicht nötig, „einen jener Sätze zu erweisen“, sondern sollte nur in einem der von Kant gegebenen Beweise den — vermeintlichen — Fehlschluss aufzeigen. — Garve schreibt weiter: „Diese Aufforderung kann meinen Göttingischen Mitarbeiter angehn, nicht mich. Ich bin überzeugt, dass es in unserer Erkenntnis Grenzen gebe; dass sich diese Grenzen eben dann finden, wenn sich aus unsern Empfindungen, solche widersprechende Sätze, mit gleicher Evidenz entwickeln lassen.“ Hier gibt Garve in seiner Bangigkeit vor einem philosophischen Streit mit Kant für seine Ablehnung von dessen Aufforderung einen Grund an, welcher seine Nötigung zur Annahme desselben begründet. Seine Motivierung nämlich, warum die Aufforderung ihn nichts angehen könne, motiviert, warum sie ihn sehr viel hätte angehen sollen. Denn entweder waren die einander widersprechenden Sätze, die er aus Empfindungen entwickeln wollte, sämtlich andere Sätze, als die Kantischen, oder sie waren teils dieselben Sätze, teils an-

dere, oder sie waren eben dieselben Sätze, aber nicht entwickelt aus Ideen und der formalen Anschauung, wie Kant sie entwickelt hatte, sondern aus Empfindungen, wie Garve sie entwickeln wollte. In jedem dieser drei Fälle musste Garve Kants Antinomie der reinen Vernunft zu berichtigen versuchen. Hatte er doch auch auf die Unvollständigkeit derselben ausdrücklich in seiner Rezension hingewiesen: „Hier ist der erste und grösste Widerspruch zwischen Sinnlichkeit und Vernunft. Jene sagt: es gibt Dinge, und wir wissen ihre Eigenschaften; diese zeigt deutlich, dass wir von diesen Eigenschaften nichts wissen; und macht uns daher auch die Existenz der Dinge selbst zweifelhaft“ (S. 860 u. 861). Demnach hätte er Kants Antinomie der reinen Vernunft bekämpfen sollen, und er durfte nicht die Miene annehmen, als ob er mit Kant über die Grenzen der menschlichen Erkenntnis einverstanden wäre, und in seinem Briefe fortfahren: „Ich glaube, dass es sehr nützlich ist, diese Grenzen kennen zu lernen, und sehe es als eine der gemeinnützigsten Absichten Ihres Werks an, dass Sie dieselben deutlicher und vollständiger als noch geschehen, auseinandergesetzt haben.“ Also Kants Antinomie der reinen Vernunft immer bloss eine Vervollständigung der Leistungen anderer! — und eine bloss unvollständige Vervollständigung! Und nun auch noch, wie in der Rezension, sein Bedenken gegen Kants Hebung der Antinomie: „Aber das sehe ich nicht ein, wie Ihre Kritik der reinen Vernunft, dazu beitrage, diese Schwierigkeiten zu heben. Wenigstens ist der Teil Ihres Buchs, worin Sie die Widersprüche ins Licht setzen, ohne Vergleich klärer und einleuchtender, (und dieses werden Sie selbst nicht leugnen) als derjenige, wo die Prinzipien festgestellt werden sollen, nach welchen diese Widersprüche aufzuheben sind.“ Garves

Ansicht, dass die Auflösung der kosmologischen Ideen in der Kritik der reinen Vernunft unbefriedigend sei, ist von namhaften Philosophen der späteren Zeit geteilt worden. Dass er aber die Beweise der widerstreitenden Sätze einleuchtender fand, als die Aufhebung des Widerstreits, ist höchst wunderlich und war eine starke Selbsttäuschung.

Diesen Äusserungen, über die Kant „nicht zu strenge urteilen“ müsse, da sie flüchtige Gedanken seien, auf der Reise hingeworfen, ohne Einblick in die Kritik der reinen Vernunft und in die Rezension, fügt Garve die Erklärung bei: „Habe ich hier, habe ich in meiner Rezension Ihre Meinung und Absicht unrichtig vorgestellt, so ist es weil ich sie unrecht gefasst habe, oder mein Gedächtnis mir ungetreu ist. Den bösen Willen, die Sache zu verstellen, habe ich nicht, und bin desselben nicht fähig“. Jeder Zweifel an der Wahrheit dieser Versicherung ist selbstverständlich ausgeschlossen.

Garves Bitte zum Schluss seines Briefes ist ein Zeugnis für sein Zartgefühl in der Freundschaft. Er habe „die Verstümmelung“ seiner Arbeit, die ihm zunächst als eine Beleidigung erschienen sei, dem Manne, der sie nötig fand, völlig vergeben, teils weil er ihm Vollmacht erteilt, teils weil er Ursache habe, „ihn zu lieben und hochzuschätzen“. Viele Personen in Leipzig und Berlin wüssten, dass er die Rezension für die Göttingischen Anzeigen habe verfassen wollen. In den Augen aller dieser treffe ihn die Unzufriedenheit, die Kant „zwar mit Recht, aber doch auf eine etwas harte Weise“ gegen den Göttingischen Rezensenten bezeige. Doch wolle er dies als die Strafe einer Unbesonnenheit — denn Unbesonnenheit wäre „das Versprechen zu einer Arbeit“ gewesen, „deren Umfang und Schwierigkeit“ er „nicht kannte“ — lieber tragen, als eine Art

von öffentlicher Rechtfertigung erhalten, die seinen Göttingischen Freund kompromittieren müsste.

Diese Bitte nun, ob sie gleich Garves probehaltige Freundschaftsgesinnung kennzeichnet, ging doch von der irrtümlichen Annahme aus, dass die Lektüre der Garveschen Rezension Kant zu einer Art öffentlicher Rechtfertigung würde bestimmen können, bei welcher die Kompromittierung des Göttingischen Rezensenten mit einer völligen Redintegration von Garves Schriftstellerehre verbunden wäre. Denn Kant hätte nur die von ihm gegen den Göttingischen Rezensenten erhobenen persönlichen Anklagen in bezug auf Garve zurücknehmen können, dagegen seine sachlichen Ausstellungen an der Göttingischen Rezension auch für die Garvesche müssen bestehen lassen, da die letztere eben dieselben Missverständnisse enthielt, als die erstere, und nur durch ihre grössere Ausführlichkeit und ihre geringere Arroganz einigermassen vorteilhaft von der Göttingischen abstach.

Kants Antwort an Garve.

Kants Antwort an Garve vom 7. August 1783 ist vor der Lektüre der Garveschen Rezension abgefasst, weil das Manuskript derselben schon in der Hand des Druckers war, als Garves Brief an Kant bei Spalding einlief (s. Stern S. 30 Anm.). Dadurch wurde uns der Einblick vorenthalten, wie die Urbanität, deren Kant immer Meister war, den Ausdruck hoher Achtung vor dem Charakter Garves mit der Blosslegung von dessen Missgriffen bei Beurteilung der Kritik der reinen Vernunft in direkter brieflicher Aussprache an ihn verbunden hätte.

Doch auch ohne diese Mitgabe, welche zur Charakteristik der in Kants individuellem Leben ausgeprägten Humanitätsform einen wünschenswerten Beitrag würde geliefert haben, ist seine Antwort an Garve bedeutungsvoll durch zwei Momente: ein überwiegend persönliches, und ein überwiegend allgemeines. Jedes derselben erheischt, für sich gewürdigt zu werden.

Das überwiegend persönliche, das sich zum Anfange und in der zweiten Hälfte des Antwortschreibens geltend macht, liegt in Erwiderungen, die auf die Göttingische Rezension, auf die beiden Urheber derselben, und auf Garves briefliche Meinungsäusserungen über Form und Inhalt der Kritik der reinen Vernunft Bezug haben, das überwiegend allgemeine, das gegen die Mitte von Kants Schreiben hervortritt, in Aussprüchen über den Entstehungsprozess der Kritik der reinen Vernunft, von welcher er die Aufnahme, die beim gelehrten Publikum für sie zu erwarten sei, abhängig dachte, über die Prolegomena, die das Verständnis derselben unter den Gelehrten erleichtern könnten, und über die Möglichkeit, den Hauptinhalt des ganzen Werkes für Laien zu popularisieren.

Da die gegenwärtige Abhandlung vor allem die ersten persönlichen Beziehungen Kants zu Garve in Betracht zu nehmen hat, so werde ich hier den Anfang und die zweite Hälfte von Kants Antwort in fortlaufender Darlegung, und erst später den mittleren Teil zerlegt in den folgenden Abhandlungen zur Erwägung bringen.

Kants Antwort beginnt mit einer für Garve höchst ehrenvollen persönlichen Anerkennung:

„Hochzuverehrender Herr

Schon lange habe ich in Ihrer Person einen aufgeklärten philosophischen Geist und einen durch Belesenheit und Weltkenntnis geläuterten Geschmack ver-

ehrt und mit Sultzern bedauert, dass so vorzügliche Talente durch Krankheit gehindert werden, ihre ganze Fruchtbarkeit der Welt zu gute kommen zu lassen. Jetzt geniesse ich des noch reineren Vergnügens, in Ihrem geehrten Schreiben deutliche Beweise einer pünctlichen und gewissenhaften Redlichkeit und einer menschlichen theilnehmenden Denkungsart anzutreffen, die jenen Geistesgaben den wahren Werth giebt. Das letztere glaube ich nicht von Ihrem Götting'schen Freunde annehmen zu können, der, gantz ungereitzt, seine ganze recension hindurch (denn ich kan sie, nach der Verstümmelung, wohl die seinige nennen) nichts als animositaet athmete."

Hier entsteht die Frage, welche Produktionen Garves hatten das günstige Urteil über den Geist und Geschmack desselben in Kant hervorgerufen? Stern hat diese Frage nicht aufgeworfen. Die Handbücher zur Geschichte der Philosophie geben über Garves schriftstellerische Tätigkeit vor dem Jahre 1783 unzulängliche Auskunft. So sagt z. B. Erdmann in seinem Grundriss der Geschichte der Philosophie: „Übersetzungen aus dem Englischen waren es, durch die Garve sich zuerst bekannt machte: Fergusons Moralphilosophie 1772 folgte Burke über das Erhabene und Schöne 1773" (2 fl. II, 272). Aber diese Übersetzungen allein konnten unmöglich Kant dazu bestimmen, in Garve einen aufgeklärten philosophischen Geist und durch Belesenheit und Weltkenntnis geläuterten Geschmack zu verehren. Dazu waren eigene Produktionen Garves erforderlich. Und welche waren dies? Vermutlich die folgenden: 1. Garves Dissertation: De nonnullis quae pertinent ad logicam probabilium. Lipsiae 1766; 2. seine Rezension des Lessingschen Laokoon in der Allgemeinen Deutschen Bibliothek (1769, Bd. 9, Stück 1, S. 328—358); 3. seine „einige Gedanken über

das Interessierende" in der Neuen Bibliothek der schönen Wissenschaften und freien Künste (1771, Bd. 12, Stück 1, S. 1—42; 1772, Bd. 13, Stück 1, S. 5—50, womit diese Abhandlung noch nicht ihr Ende erreicht, deren Fortsetzung und Schluss ich aber in den auf der Königsberger Königlichen und Universitäts-Bibliothek befindlichen — nicht vollständigen — Bänden der „Neuen Bibliothek der schönen Wissenschaften und freien Künste" nicht habe auffinden können); 4. eine „Abhandlung über die Neigungen" und „andere mit" dieser „zugleich herausgekommenen Abhandlungen", welche Tetens (Philos. Vers. u. s. w., 1777, I, 229 und 230 Anm.) als „nützlich und vortrefflich" empfahl. Insbesondere rühmt er aus „der vortrefflichen Schrift: über die Neigungen" die Auseinandersetzung, in welcher, „was Hr. Search eine Übertragung" — des Vergnügens durch verkettete Vorstellungen — „nennet", ehe dessen Buch bekannt geworden sei, „Herr Garve mit seinem gewöhnlichen Scharfsinn und mit philosophischer Deutlichkeit erkläret, und auch schon derselben Benennung sich bedienet" habe.[1])

Freilich kann ich von keiner dieser Abhandlungen nachweisen, dass Kant sie wirklich gelesen habe. Von der Dissertation weiss ich nichts weiter, als was ihre Rezension in der Allgemeinen Deutschen Bibliothek (1769, Bd. 9, Stück 1, Seite 167—170) über sie enthält, und die Abhandlung über die Neigungen wie die übrigen mit ihr herausgekommenen Abhandlungen sind mir ebenfalls selbst nie zu Gesicht gekommen. Aber Kant musste diese Abhandlungen und jene Dissertation — mindestens entweder jene Dissertation, oder diese Abhandlungen gelesen haben, wenn er in seinem Briefe

[1]) Tetens berücksichtigt (Philos. Vers. I, 385, Anm.) auch die Rezension von Garves Übersetzung der Fergusonschen Moralphilosophie in der Allg.Deutsch. Biblioth. (17. Bd. 2. St. 1772. S. 319—342).

an Herz vom 24. November 1776 Garve „den grössten Analysten“ der damaligen Zeit, „einem Baumgarten, Mendelssohn“ an die Seite stellt (R. XI, 1. A., 35), in dem vorliegenden Briefe vom 7. August 1783 ihn zunächst „einen aufgeklärten philosophischen Geist“ nennt, weiterhin ihn zu denjenigen rechnet, die „vor der Hand dem geschmackvolleren Teil des publici doctores umbratici heissen wollen“, endlich ihn ebendaselbst, wie in dem Briefe an Mendelssohn vom 18. August 1783, mit Mendelssohn und Tetens für die einzigen namhaften Männer erklärt, durch deren Mitwirkung die in der Kritik der reinen Vernunft unternommene spekulative Arbeit „zu einem Ziele könnte gebracht werden, dahin es Jahrhunderte nicht haben bringen können“. Garves Dissertation nahm Kants Interesse vielleicht schon deshalb in Anspruch, weil sie — das ist aus der Rezension ersichtlich — auf dieselbe Frage eingeht, welche Kant in seiner Preisschrift vom Jahre 1763 „über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral“ behandelt hatte: die Gewissheit in mathematischen und in philosophischen Erkenntnissen (Kant) — die Gewissheit in geometrischen Demonstrationen und in Beweisen für die Wirklichkeit der Dinge mit spezieller Anwendung der dahin einschlagenden Betrachtungen auf den menschlichen Willen und die Entschlüsse desselben (Garve). Wenn diese Dissertation aber auch Kant veranlasste, in Garve „einen aufgeklärten philosophischen Geist“ zu schätzen, so konnte sie doch sicher nicht „einen durch Belesenheit und Weltkenntnis geläuterten Geschmack“ bezeugen. Um Garve diese Eigenschaft beizulegen, musste Kant andere Produktionen von ihm kennen. Hatte er nun die anonym erschienene Rezension des Laokoon in der Allgemeinen Deutschen Bibliothek und die ebenfalls anonym erschienenen „Gedanken über das In-

teressierende“ in der Neuen Bibliothek der schönen Wissenschaften gelesen und ausserdem erfahren, dass beide Abhandlungen von Garve herrührten, so ist das Prädikat eines durch Belesenheit und Weltkenntnis geläuterten Geschmacks auf Grund beider Abhandlungen, aber vorzüglich auf Grund der letzteren, — bei Annahme einer Sinngleichheit des Wortes „Weltkenntnis“ mit Menschenkenntnis — vollkommen erklärlich. Er brauchte dann, um Garve dieses Prädikat zu erteilen, von anderen Publikationen desselben — sowohl der Abhandlung über die Neigungen und den übrigen mit ihr unter Garves Namen herausgekommenen Abhandlungen, als auch von noch anderen, nicht unter Garves Namen erschienenen Aufsätzen desselben in der Neuen Bibliothek der schönen Wissenschaften und in Engels Philosoph für die Welt — überhaupt nichts, oder wenigstens nichts als Garvisch zu kennen. Von wem er aber Nachricht über Garves Persönlichkeit und schriftstellerische Tätigkeit erhalten hatte, wollte er, wie es scheint, durch die Bemerkung zu verstehen geben, er habe „mit Sultzern bedauert“, dass körperliches Leiden die Fruchtbarkeit so vorzüglicher Talente beeinträchtige.

Kants Urteil, dass gewissenhafte Redlichkeit und teilnehmende Denkungsart den Geistesgaben erst wahren Wert verleihen — ein Urteil, das er in seinen Schriften wiederholentlich äusserte (R. VIII, 11. — IV, 343) — wird wohl überall im Worte akzeptiert, jedoch fast nirgends in der Tat honoriert. Weil es aber bei Kant ernst gemeint war: gerade deshalb brachte es ihn zu dem folgenden Ausfall gegen Garves „Göttingischen Freund“. Der letztere — fährt er fort — hätte, obschon die Hebung der aufgedekten Schwierigkeiten nicht seinen Beifall fand, doch darum, weil die Kritik der reinen Vernunft diese Schwierigkeiten „zuerst in

dem gehörigen Lichte und im ganzen Umfange dargestellt", — weil sie „die Aufgabe, sozusagen, auf die einfachste Formel gebracht, wenngleich nicht aufgelöst hatte", „manches" der Erwähnung wert finden sollen; aber er trete „in einem gewissen Ungestüme, ja mit einem sichtbaren Grimme alles zu Boden"; wobei er „auch das in dieser Zeitung sonst gewöhnliche und den Tadel etwas versüssende abgekürzte Hr. vor dem Wort Verf. absichtlich wegliess". Er sei aus seiner Manier, vornehmlich, wo er seine eigenen Gedanken hören lasse, sehr wohl zu erraten. Als Mitarbeiter einer berühmten Zeitung habe er wo nicht die Ehre, doch den Ehrenruf eines Verfassers auf kurze Zeit in seiner Gewalt. Aber er sei selbst Autor und setze dabei auch seinen eigenen Ruf in nicht so kleine Gefahr, als er sich vorstellen möge. Doch davon sei zu schweigen, weil Garve ihn seinen Freund zu nennen beliebe. Zwar sollte er in weiterem Verstande auch dem Verfasser der Vernunft-Kritik befreundet sein, „wenn gemeinschaftlicher Anteil an derselben Wissenschaft und angestrengte, obgleich fehlschlagende Bemühungen, um diese Wissenschaft auf einen sichern Fuss zu bringen, literärische Freundschaft machen kann"; allein wie anderwärts, sei es auch hier gegangen; „dieser Mann muss besorgt haben, von seinen eigenen Ansprüchen bei dergleichen Neuerungen etwas einzubüssen; eine Furcht, die ganz unbegründet ist; denn hier ist nicht von der Eingeschränktheit der Autoren, sondern des menschlichen Verstandes die Rede". Garve könne „festiglich glauben", auch bei Hartknoch die Erkundigung einziehen, dass Kant den Versicherungen desselben, als ob jener „an der Rezension Anteil" hätte, niemals geglaubt habe, und nun sei es ihm „überaus angenehm", von seiner Vermutung die Bestätigung zu erhalten. Er

sei so verzärtelt und eigenliebig nicht, dass ihn Einwürfe und Tadel auch in betreff dessen, was er als das vorzüglichste Verdienst seiner Schrift ansehe, aufbringen sollten, „wenn nicht vorsätzliche Verhehlung des Beifallswürdigen, was hin und wieder doch anzutreffen sein möchte, und geflissentliche Absicht zu schaden, hervorleuchten". Auch erwarte er die unverstümmelte Rezension in der Allgemeinen Deutschen Bibliothek mit Vergnügen, deren Besorgung ihm den Verfasser derselben „in dem vorteilhaftesten Lichte der Rechtschaffenheit und Lauterkeit der Gesinnungen" darstelle, „die den wahren Gelehrten charakterisiert" und jederzeit mit Hochachtung erfüllen muss, das Urteil mag immerhin ausfallen, wie es wolle.

Hier ist zu beachten: Kant hat die Rechtschaffenheit und Lauterkeit der Gesinnungen, welche ihm aus der „Besorgung" der Rezension, nämlich daraus einleuchtete, dass sie aus einem mehrmonatlichen sorgfältigen Studium der Kritik der reinen Vernunft hervorgegangen war, auch späterhin, wie seine unverminderte Hochachtung vor dem Urheber derselben beweist, nie in Zweifel gezogen, obschon sie und die Göttingische in ihrem Urteil genau übereinstimmten, und die letztere es so hatte „ausfallen" lassen, wie die erstere es an die Hand gegeben. Aber befremden musste ihn diese Garvesche Rezension in hohem Grade. Allerdings fand er in ihr nicht den Ungestüm und Grimm, dessen er den Göttingischen Rezensenten anklagte. Aber er fand in ihr ebensowenig, als in der Göttingischen die Aufgabe, die das oberste Problem der Kritik der reinen Vernunft ausmacht — die Aufgabe: wie sind synthetische Urteile a priori möglich? deren Formulierung und — ob gelungene, ob misslungene — Lösung er für eines ihrer vorzüglichsten Verdienste ansah, kaum mit einem Worte erwähnt,

geschweige denn nach Gebühr gewürdigt. Die Übergehung dieses „Beifallswürdigen“, das in seinem Werke offenbar und handgreiflich vorlag, konnte er nicht als „vorsätzliche Verhehlung“, sondern nur als Folge eines gänzlichen Verkennens der dort angestellten Untersuchungen von seiten Garves auslegen. Wenn aber Garve den Zweck und Inhalt der Kritik der reinen Vernunft gründlich verkannt hatte — warum sollte nicht auch der Göttingische Rezensent bloss verkannt statt verhehlt haben? Auch gegen diesen war der Tadel vorsätzlicher Verhehlung unbegründet. Ebenso ist die „geflissentliche Absicht zu schaden“ auf einen minderen Grad der Verschuldung herabzusetzen. — Die Gefährdung von Feders eigenem Ruf als Autor selbständiger Werke durch sein Verfahren als Rezensent — von der Kant sprach — lag nach der Meinung des letzteren, wie mir scheint, in der Erregung allzu grosser Erwartungen von eigener Leistungsfähigkeit, die schliesslich doch nur ein metaphysisches „Cento“ hätte hervorbringen können, dessen Zerfetzung für den Urheber der Vernunft-Kritik leichte Mühe würde gewesen sein. Die „literärische Freundschaft“, von der Kant annahm, dass sie aus der Bemühung, die Metaphysik „auf einen sichern Fuss zu bringen“, notwendig unter den Philosophen entstehen sollte, hat er niemals in solchem Umfange gewonnen, als er es wünschte. Meistens war es die Besorgnis, bei den „Neuerungen“, die er geplant und introduziert hatte, den vermeintlich herrlichsten Ertrag metaphysischer Arbeit, den für phantastische Blicke schon emporflimmernden Schatz tiefen Wissens über den Urgrund der Dinge „einzubüssen“, was die rechte Erfüllung seines Wunsches hinderte; und die Annahme, dass die sogenannte objektive „Eingeschränktheit des menschlichen Verstandes“ wohl nur Eingeschränktheit des Verstandes in

einem einzelnen Subjekt gewesen sei, führte manche seiner Nachfolger zu Versuchen, ihn auf seinen Gedankenbahnen zu überholen mit einer Kühnheit, von der es mindestens zweifelhaft bleibt, ob sie mit „der Rechtschaffenheit und Lauterkeit der Gesinnungen, die den wahren Gelehrten charakterisiert", verträglich ist.

Die Beurteilung des Verhaltens beider Rezensenten zur Kritik der reinen Vernunft veranlasst Kant zur Äusserung seiner Erwartungen hinsichtlich der Aufnahme der letzteren bei dem gelehrten Publikum überhaupt, und da er diese Aufnahme grösstenteils durch die Vortragsweise bedingt glaubte, in der er seine Gedanken zum Ausdruck gebracht hatte, so kommt er auf den kurzen Zeitraum, in dem er sein Werk ausgearbeitet, und die lange Mühe, mit der er es ausgedacht hatte, zu sprechen, — daneben auch auf seine Prolegomena, welche einzelne Punkte desselben für Kenner der Metaphysik zu erhellen geeignet wären, und schliesslich auf seinen Plan, von dem ganzen Werke einen populären, doch gründlichen Begriff für die „geschmacksvolleren" Kreise des Publikums zu entwerfen. Diesen Teil des Schreibens, welcher für die Geschichte der Kritik der reinen Vernunft wie für die Entscheidung des Streites über den Ursprung und die Tendenz der „Prolegomena" wichtig ist, werde ich in den folgenden Abhandlungen verwerten, und gehe daher an diesem Orte sogleich zu der zweiten Hälfte des Briefes über, welche hauptsächlich wiederum Garve und den Göttingischen Rezensenten betrifft.

Kant weist hier zunächst darauf hin, dass er „in der Kritik" „gar nicht Metaphysik", sondern „eine ganz neue und bisher unversuchte Wissenschaft, nämlich die Kritik e i n e r a p r i o r i u r t e i l e n d e n Vernunft bearbeite". Er nahm also an, dass Garve über

die Bedeutung der Kritik der reinen Vernunft in ihrem Unterschiede von der Metaphysik keine Klarheit gewonnen habe. Darum hob er hervor: Weder Locke, noch Leibnitz, welche das Vernunftvermögen ebenfalls berührten, aber „immer im Gemische mit anderen Erkenntniskräften“, hätten sich auch nur in die Gedanken kommen lassen, dass die a priori urteilende Vernunft „Objekt einer förmlichen und notwendigen, ja sehr ausgebreiteten Wissenschaft sei“. Denn aus dem blossen, aber genau bestimmten Begriffe eines reinen Erkenntnisvermögens liessen sich nicht nur alle Abteilungen jener Wissenschaft, sondern auch alle Gegenstände, auf die sie sich erstrecke, und alles, was man von ihnen zu wissen imstande, ja selbst was man über sie unwillkürlich, obzwar trüglich zu urteilen genötigt sei, a priori ableiten. Dies vermöge keine andere Wissenschaft, auch die Logik nicht, auf dem ihr zugehörigen Felde zu leisten.

Ähnlich hatte sich Kant am 24. November 1776 zu Herz geäussert: das Feld der von allen empirischen Prinzipien unabhängig urteilenden d. i. reinen Vernunft könne übersehen werden, weil es in uns selbst a priori liege und keine Eröffnungen von der Erfahrung erwarten dürfe; um nun den ganzen Umfang und den ganzen Inhalt, die Abteilungen, die Grenzen desselben nach sicheren Prinzipien zu verzeichnen und die Marksteine so zu legen, dass man künftig wissen könne, ob man auf dem Boden der Vernunft, oder der Vernünftelei sich befinde, dazu gehöre eine Kritik, eine Disziplin, ein Kanon und eine Architektonik der reinen Vernunft, mithin eine förmliche Wissenschaft (R. XI, 36 und 37). An der eben wiedergegebenen Stelle in dem Briefe an Garve fügt er aber noch hinzu, dass die „förmliche Wissenschaft“ — von der er schon in dem Briefe an Herz gesprochen hatte — aus

dem blossen Begriffe eines reinen Erkenntnisvermögens könne abgeleitet werden.

Es war nicht Kants Schuld, wenn diese Andeutung Garve, der in seinem Briefe an ihn den Zweifel geäussert hatte, ob er „das Ganze" der Kritik der reinen Vernunft richtig zu überschauen imstande gewesen sei, doch nicht dahin führte, die Ableitung jener „förmlichen Wissenschaft" in solcher Folge zu übersehen, wie Kant sie sich dachte: Reines Erkenntnisvermögen oder reine Vernunft als dasjenige Vermögen welches, unabhängig von Wahrnehmungen, über wahrnehmbare und nicht wahrnehmbare Gegenstände Urteile fällt a priori — tatsächliches Vorkommen solcher Urteile in der Mathematik, der reinen Naturwissenschaft, der Erfahrungserkenntnis einerseits, der Metaphysik andererseits — Prüfung des Anspruchs dieser Urteile, dass sie für Gegenstände und deshalb für jedermann müssen giltig sein, in einer Kritik der reinen Vernunft, welche nicht das unerforschliche Verhältnis der Dinge zu dem Erkennen, sondern das erforschliche Verhältnis des Erkennens zu den Dingen erwägt — alles Erkennen sich vollziehend in analytischen oder in synthetischen Urteilen — alle analytischen Urteile, sowie die synthetischen Urteile a posteriori ohne Schwierigkeit — demnach das Problem der Kritik der reinen Vernunft: wie sind synthetische Urteile a priori möglich? — alles Erkennen von Gegenständen, alles synthetische Urteilen eine Synthesis von Anschauungen und Begriffen — daher alle synthetischen Urteile a priori auf apriorischen Anschauungen und apriorischen Begriffen beruhend — mithin vorweg zwei Abteilungen: Erforschung der apriorischen Anschauungen des Raumes und der Zeit und der darin gebildeten stofffreien Gegenstände, d. i. der Möglichkeit der Mathematik in der transszendentalen Ästhetik,

und Erforschung der apriorischen Begriffe, durch die der Gedanke eines Gegenstandes überhaupt entsteht, der Kategorien in der transszendentalen Logik — durch die Verbindung der Kategorien mit den reinen Anschauungen des Raumes und der Zeit sowie mit empirischen, den Stoff zu Gegenständen darbietenden Wahrnehmungen Ermöglichung der Erkenntnisse der reinen Naturwissenschaft und der Erfahrung — Erweis dieser Möglichkeit in der transszendentalen Analytik als dem ersten Teil der transszendentalen Logik mit ihren Gegenständen: Naturdinge in der äusseren, unser Selbst in der inneren Erfahrung — dagegen in dem zweiten Teile der transszendentalen Logik, d. i. in der transszendentalen Dialektik der Nachweis, dass die blossen Begriffe, die wir von Gegenständen jenseits des Erfahrungsgebiets bilden: von einer unvergänglichen Seelensubstanz, von unbedingten kosmischen Wesenheiten und Elementen, sowie von Gott, unbrauchbar sind zur Konstituierung, aber nicht nur brauchbar, sondern notwendig sind zur Regulierung aller Erkenntnis; — so mittelst der transszendentalen Ästhetik und der transszendentalen Logik in einer Elementarlehre die Materialien der reinen Vernunfterkenntnis zu erforschen — und dazu in einer Methodenlehre die formalen Bedingungen für ein System derselben zu bestimmen — durch Verhütung nichtiger Anläufe zur Konstituierung reiner Vernunfterkenntnis mittelst blosser Begriffe (Disziplin) — Darbietung eines Richtmasses zur Regulierung konstituierter reiner Vernunfterkenntnis (Kanon) — Angabe der Idee zum System der konstituierten und regulierten reinen Vernunfterkenntnis (Architektonik) — zuletzt eine abrissliche Darstellung der Versuche zur Errichtung des Systems reiner Vernunfterkenntnis vom Kindheitsalter der Philosophie bis auf die Gegenwart (Geschichte der reinen Vernunft).

Nachdem Kant auf das wahre Wesen einer und seiner Kritik der reinen Vernunft hingewiesen hat, spricht er die Bitte aus: Garve möge sein „Ansehen“ und seinen „Einfluss“ gebrauchen, um ihm Feinde, nicht seiner Person — denn er stehe mit aller Welt im Frieden — aber jener seiner Schrift zu erregen, und zwar nicht anonymische, und nicht solche, die auf einmal alles, oder irgend etwas aus der Mitte angreifen, „sondern fein ordentlich verfahren“: zuerst seine Lehre von dem Unterschiede der analytischen und synthetischen Erkenntnisse prüfen, oder einräumen, alsdann zur Erwägung der in den Prolegomenen deutlich vorgelegten allgemeinen Aufgabe, wie synthetische Erkenntnisse a priori möglich seien, schreiten, dann seine Versuche, diese Aufgabe zu lösen, nach der Reihe untersuchen. Denn er traue es sich zu, „förmlich zu beweisen, dass kein einziger wahrhaftig-metaphysischer Satz aus dem Ganzen gerissen könne dargetan werden, sondern immer nur aus dem Verhältnisse, dass er zu den Quellen aller unserer reinen Vernunfterkenntnis überhaupt hat, mithin aus dem Begriffe des möglichen Ganzen solcher Erkenntnisse müsse abgeleitet werden“. Allein er bescheide sich doch gern, dass, nach dem herrschenden Geschmacke dieses Zeitalters, das Schwere in spekulativen Dingen als leicht vorzustellen, nicht leicht zu machen, die gefälligste Bemühung in diesem Punkte doch fruchtlos sein würde. „Garve, Mendelssohn und Tetens,“ fährt er fort, „wären wohl die einzigen Männer, die ich kenne, durch deren Mitwirkung diese Sache in eben nicht langer Zeit zu einem Ziele könnte gebracht werden, dahin es Jahrhunderte nicht haben bringen können; allein diese vortrefflichen Männer scheuen die Bearbeitung einer Sandwüste, die, bei aller auf sie verwandten Mühe, doch immer so undankbar geblieben ist. Indessen

drehen sich die menschlichen Bemühungen in einem beständigen Zirkel und kommen wieder auf einen Punkt, wo sie schon einmal gewesen seyn; alsdenn können Materialien, die jetzt im Staube liegen, vielleicht zu einem herrlichen Baue verarbeitet werden".

Dieselbe Aufforderung, welche Kant an Garve in seinem Briefe vom 7. August 1783 ergehen liess, richtete er elf Tage später an Mendelssohn in einem Briefe vom 18. August 1783: Mendelssohn möge sein „Ansehen" und seinen „Einfluss" dazu verwenden, „eine nach einem gewissen Plane verabzuredende Prüfung" der Kritik der reinen Vernunft „zu vermitteln". Der Plan, den Kant hier vorlegt, ist natürlich im allgemeinen übereinstimmend mit demjenigen, den er Garve an die Hand gab, aber im einzelnen mehr spezifiziert. Er verlangt, zu untersuchen: 1. ob die Unterscheidung der analytischen und synthetischen Urteile richtig, und die Deduktion der synthetischen Urteile a priori deshalb notwendig sei, weil ohne die letzteren keine Metaphysik stattfinde; 2. ob es wahr sei, dass wir a priori allein über die formale Bedingung einer möglichen — äusseren oder inneren — Erfahrung überhaupt synthetisch urteilen können auf Grund der sinnlichen Anschauung und der reinen Verstandesbegriffe, welche beide die Erfahrung allererst möglich machen; 3. ob auch die Folgerung richtig sei, dass alle uns mögliche spekulative Erkenntnis a priori sich nicht weiter als auf Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung erstrecke, „nur mit dem Vorbehalte, dass dieses Feld möglicher Erfahrung nicht alle Dinge an sich selbst befasse, folglich allerdings noch andere Gegenstände übrig lasse, ja sogar als notwendig voraussetze, ohne dass es uns doch möglich wäre, von ihnen das mindeste bestimmt zu erkennen". Darnach würde die Dialektik

der reinen Vernunft wenig Schwierigkeit machen, und es würde nun „die eigentliche Annehmlichkeit einer Kritik anheben, mit einem sicheren Leitfaden in einem Labyrinthe herum zu spazieren, darin man sich alle Augenblicke verirrt und ebenso oft den Ausgang findet“. (R. XI, 1. A. 14 u. 15.)

Der Prüfungsplan in dem Briefe an Garve nimmt zur Grundlage die Prolegomena, der Prüfungsplan in dem Briefe an Mendelssohn die Kritik der reinen Vernunft selbst. Der erstere deutet die Punkte der Prüfung nur kurz an, der letztere hebt sie bestimmt hervor. Beides lässt vielleicht darauf schliessen, dass es Kant mehr angelegen war, Mendelssohn zum Bewerkstelligen der Prüfung zu ermuntern, als Garve. Bloss in einer Angabe ist der Brief an Garve genauer, nämlich darin, dass jeder metaphysische Satz nur aus dem Begriffe des möglichen Ganzen einer reinen Vernunfterkenntnis könne dargetan und hieraus müsse abgeleitet werden. Also lasse es sich niemand einfallen — gibt Kant zu verstehen — metaphysische Sätze aus blossen Begriffen erweisen zu wollen, wie Wolf, oder aus der Erfahrung, wie Locke und Hume getan hatten, oder auf psychologischem Wege, wie die Popularphilosophie und auch Garve zu tun geneigt war. Metaphysische Sätze lassen sich nur dadurch erweisen, dass man sie als die Verbindungsglieder aufweist, durch welche die zerstreuten und zerstückten subjektiven Wahrnehmungen in einem notwendig- und allgemeingiltig zusammenhängenden Erkenntnisganzen vereinigt werden, — nur dadurch, dass man sie als Bedingungen einer möglichen Erfahrung aufzeigt d. h. einer Erfahrung, deren Begriff — ganz abgesehen von deren Wirklichkeit — nicht kann gebildet werden, ohne dass jene Sätze und die ihnen zur Grundlage dienenden Kategorien als ursprüngliche Synthesen und reine

Denkelemente in diesen Begriff eingehen, wenn er überhaupt soll formiert werden.

Der Plan zu einer Prüfung der Kritik der reinen Vernunft, den Kant in seinem Briefe an Garve vom 7. August andeutete und in seinem Briefe an Mendelssohn vom 18. August 1783 entwarf, ist eine Exposition jenes Vorschlages, den er am Ende der Prolegomena machte: da ein weitläufiges Gebäude, wie das der Kritik der reinen Vernunft, „unmöglich durch einen flüchtigen Überschlag sofort im Ganzen“ könne beurteilt werden, „es von seiner Grundlage an Stück für Stück zu prüfen“ (R. III, 162). Es ist selbstverständlich, dass eine Prüfung dieses Werkes, welches sich als solche mit irgend einem Rechte introduziert, n i c h t d u r c h e i n e n f l ü c h t i g e n Ü b e r s c h l a g i m g a n z e n k a n n angestellt werden, sondern nur dadurch, dass man es Stück für Stück prüft. Auch ist jede s o l c h e r Prüfungen immer so angestellt worden, z. B. in unserer Zeit von Trendelenburg und von Lotze. Daher führe ich nur der Kuriosität wegen an, dass einer der neuern Kant-Interpreten jenen Vorschlag Kants am Ende der Prolegomena „wunderlich“, „sonderbar“, „auf den ersten Blick geradezu abgeschmackt“ genannt hat (B. Erdmann, „Kants Prolegomena“ etc. Einleit. S. XXV. XLIV. CXII).

Aus dem Briefe an Mendelssohn geht wohl hervor, dass Kant bis zum 18. August 1783 die Garvesche Rezension nicht gelesen hatte. Denn er beklagt auch dort, dass Mendelssohn, Garve und Tetens einer solchen „Art von Geschäfte“, als jene Prüfung sei, entsagt zu haben scheinen, indem er hinzusetzt: „und wo ist noch sonst jemand, der Talent und guten Willen hat, sich damit zu befassen“ (R. XI, 1. A. 16). Er würde aber schwerlich nach der Lektüre von Garves Rezension ihm länger das „Talent“ zu jener Prüfung

beigelegt haben. Leider musste Kant im Jahre 1786 auch an Mendelssohn erfahren, dass der Scharfsinn dieses „subtilen Mannes“, — „dieses versuchten Philosophen“ nicht mit jener Gewandtheit des Geistes, die mehr der Jugend eignet, war verbunden gewesen, alte gewohnte Denkungsart umzuändern nach Veränderung des Zustandes der Wissenschaften (R. I, 382, 393, 395).

Das in Jahrhunderten nicht erreichte Ziel, von welchem Kant die Hoffnung hegte, dass es nun „in eben nicht langer Zeit“ könnte erreicht werden, — eine Hoffnung, die auch in dem letzten Satze der Kritik der reinen Vernunft hervorgetreten war, lag, wie er am Ende der Prolegomena ausgesprochen hatte und nochmals in der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft sowohl als in der Vorrede zu den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft aussprach, darin, die Metaphysik durch die Kritik der reinen Vernunft in den sicheren Gang einer Wissenschaft und diese Wissenschaft zu absoluter Vollständigkeit zu bringen, nämlich alle zu ihr gehörigen Erkenntnisse völlig zu befassen und für die Nachwelt als einen nie zu vermehrenden Hauptstuhl zum Gebrauche niederzulegen (R. III, 164, II, 675, V, 313).

Diese Ansicht erscheint befremdlich, sie ist es aber nicht, wenn man überlegt: Hätte Kant auch die Metaphysik nicht bloss in den Gang einer Wissenschaft gebracht — was er tat — sondern sie auch zum Abschluss gebracht — was er nicht tat — so würde er — um bei seinem Gleichnis zu bleiben — doch nur vermocht haben, das ganze Kapital metaphysischer Erkenntnis in Barren zu überliefern, deren Prägung wieder und wieder von dem Charakter der Zeiten und Individuen wäre abhängig gewesen, die

von ihm Gebrauch machten. Oder ohne Gleichnis gesprochen: Die gesamte metaphysische Erkenntnis lässt sich allerdings vollständig und endgiltig ihrem Gedankenmaterial nach feststellen, aber die Formung der metaphysischen Gedanken ist nicht nur möglich, sondern auch notwendig für verschiedene Zeitalter und verschiedene philosophierende Subjekte in verschiedenen Systemen, von denen das eine vor dem andern mannigfache, erhebliche Vorzüge haben kann dergestalt, dass ein unendlicher Fortschritt wenn auch nicht in der Erweiterung, doch in der Vertiefung und Aufklärung metaphysischer Erkenntnis zu erstreben und zu vollziehen bleibt.

In den drei letzten Abschnitten seines Briefes an Garve bespricht Kant seine persönliche Stellung ihm und dem Verfasser der Göttingischen Rezension gegenüber.

Er rechtfertigt die Art seines Auftretens gegen den Göttingischen Rezensenten in den Prolegomenen.

Er würde nicht auf bösen Willen desselben geschlossen, sondern die Schuld wegen der — ihm nicht unerwarteten — Verfehlung des Sinnes in den meisten seiner Sätze grossenteils auf sich selbst genommen haben, wenn in der Rezension auch nur ein einziges Urteil solcher Art vorgekommen wäre, als Garve — in seinem Briefe vom 13. Juli 1783 — über die in der „Kritik" enthaltene Darstellung der dialektischen Widersprüche der reinen Vernunft gefällt habe, ob er schon durch die Auflösung derselben nicht sei befriedigt worden.[1]) „Nun aber

[1]) Kant macht dabei die Anmerkung: Der Schlüssel zu der Auflösung sei gleichwohl gegeben, obschon der Gebrauch desselben anfänglich schwer sei. Er bestehe darin, dass man alle uns gegebenen Gegenstände nach zweierlei Begriffen nehmen könne, einmal als Erscheinungen, und dann als Dinge an sich selbst.

herrschte durch und durch ein so übermütiger Ton der Geringschätzung und Arroganz durch die ganze Rezension, dass ich“ — sagt Kant — „notwendig bewogen werden musste, dieses grosse Genie womöglich ans Tageslicht zu ziehen“, ob denn wirklich eine so grosse Überlegenheit auf dessen Seite anzutreffen sei, oder ob nicht vielleicht eine gewisse Autorlist dahinterstecke. Denn wenn die Autoren, um ihre Leistungen gut beurteilt zu sehen, durchaus genötigt würden, als ihren Leitfaden die Schriften dessen zu rühmen, den sie als Rezensenten vermuteten, so würde der letztere sich unter der Hand eine kleine Herrschaft über alle Autoren in einem gewissen Fache errichten und sich so allmählich ohne sonderliche Mühe einen Namen erwerben. Hiernach sei zu bemessen, ob er seine Unzufriedenheit gegen den Göttingischen Rezensenten, wie Garve zu sagen beliebe, auf eine etwas harte Weise geäussert habe.

Diese Rechtfertigung beweist: 1. Obschon Kant nicht die Hoffnung hegte, dass seine Fachgenossen sein Werk schnell verständnisvoll durchdringen und schnell günstig aufnehmen würden, so erwartete er doch, dass sie es mit Achtung behandeln, darin mancherlei sofort als gelungen anerkennen, wo sie aber ihre Beistimmung meinten versagen zu müssen, ihr entscheidendes Urteil entweder aufschieben, oder mit einer so behutsamen Moderation vorbringen würden, als sie Garve in seiner brieflichen Äusserung über die Auflösung der Antinomien beobachtet hatte. Freilich hatte Garve diese Behutsamkeit nur in seinem Briefe, aber nicht in seiner Rezension an den Tag gelegt, wie Kant — sicher-

---

Die darauffolgende kurze Bestimmung dieses Unterschieds ist der ausführlicheren analog, die er später darüber in der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft veröffentlichte (R. II, 672 und 673, 676 und 677).

lich zu seiner Überraschung — späterhin wahrnehmen musste.

2. Kant hatte gleich nach dem Erscheinen der Göttinger Rezension als den Verfasser derselben richtig Feder vermutet, und er fühlte sich zu der scharfen Entgegnung, mit der er ihn in den Prolegomenen zurechtwies und abfertigte, wohl auch durch das Gefühl der Unbill bewogen, welche ihm durch das arrogante Benehmen eines Mannes widerfahren war, der in Sachen der Philosophie das grosse Wort führen wollte und kaum einen neuen Lappen dem Cento der Metaphysik beigefügt hatte, zumeist aber durch die Erwägung des Schadens, welchen die unbefangene, rein sachliche Forschung an einem Rezensionsunwesen nehmen musste, das von persönlichen Motiven kleinlicher und engherziger Ruhmsucht beherrscht war.

Nach Zurückweisung des Garveschen Vorwurfs wegen zu harter Behandlung des Verfassers der Göttingischen Rezension äussert Kant über die Herausforderung, die er in den Prolegomenen an den letzteren hatte ergehen lassen: Er erwarte nicht mehr die Annahme derselben, da aus den Garveschen Mitteilungen über die Sachlage, von denen er unter keinen Umständen öffentlichen Gebrauch machen werde, ihm einleuchte, dass für den Göttingischen Rezensenten das inkognito dauernd erwünscht bleiben müsse. „Übrigens,“ fährt er fort, „ist mir ein gelehrter Streit mit Bitterkeit so unleidlich, und selbst der Gemütszustand, darin man versetzt wird, wenn man ihn führen muss, so widernatürlich, dass ich lieber die weitläuftigste Arbeit, zu Erläuterung und Rechtfertigung des schon geschriebenen, gegen den schärfsten, aber nur auf Einsichten ausgehenden Gegner übernehmen, als einen Affekt in mir rege machen und unterhalten wollte, der sonst niemals in meiner Seele Platz findet.“ Indessen würde

er bei Wiederaufnahme des Angriffs durch den Göttingischen Rezensenten in der vorigen Manier diese lästige Ungleichheit zwischen einem unsichtbaren Angreifer und einem aller Welt Augen blossgestellten Selbstverteidiger „durch dienliche Massregeln heben", wiewohl noch der Mittelweg übrig bliebe, dass der Rezensent sich ihm in einem Privatschreiben entdecke und dann der zu wählende Punkt des Streites öffentlich, doch friedlich kund getan und abgemacht werde. „Aber," setzt er hinzu, „hier möchte man wohl ausrufen: O curas hominum! Schwache Menschen, ihr gebt vor, es sei euch bloss um Wahrheit und Ausbreitung der Erkenntnis zu tun, in der Tat aber beschäftigt euch bloss eure Eitelkeit!"

Von den beiden wörtlich angeführten Aussprüchen ist der erste ein Zeugnis für Kants friedfertige Gesinnung, welche jedoch nicht ausschloss, dass er in Fällen, in denen er notgedrungen Polemik zu üben hatte, — wie Beispiele aus seinen Schriften mehrfach erhärten — freilich nicht seinen Gegner, wohl aber gegnerische Ansichten mit kaustischem Spotte behandelte. Der zweite spezifiziert die allgemeine — von ihm so oft hervorgehobene — „traurige Bemerkung" (R. VII, 1. A., 406), dass Aufrichtigkeit — nämlich Ehrlichkeit oder blosse Einfalt und Geradheit der Denkungsart, wenn ihr auch Offenherzigkeit mangelte — gerade die Eigenschaft sei, von deren Besitz die menschliche Natur am weitesten entfernt ist, und durch deren Widerspiel, nämlich den Hang zu feiner Betrügerei, die Menschen sich nicht bloss in den Augen eines Misanthropen nichtswürdig und verachtenswert machen.

Für den Fall, dass seine Entgegnung in den Prolegomenen von dem Rezensenten wiederum anonym in den „Göttingischen Anzeigen" beantwortet würde, mochte Kant als „dienliche Massregeln, die lästige Ungleich-

heit zu heben“, die öffentliche Blossstellung dieses in den „Göttingischen Anzeigen“ eingeschlagenen Verfahrens erachten, und dazu die öffentliche Aufforderung an die „Königliche Gesellschaft der Wissenschaften“, unter deren Aufsicht jene Zeitschrift erschien, den Namen des Rezensenten bekannt zu machen, damit bei der Abwehr jener verfehlten und unziemlichen Angriffe auch die Person, von der sie ausgingen, nach Gebühr zu berücksichtigen möglich werde.

Kant schliesst seinen Brief, wie er ihn begonnen hat, — mit einer ihm und Garve zu gleicher Ehre gereichenden Anerkennung der charakteristischen Eigenschaften des letzteren. Denn er begründet die Aufforderung, eine Bekanntschaft, die ihm so erwünscht sei, gelegentlich zu unterhalten, mit der Erklärung: „Ein Charakter von der Art, als Sie ihn in Ihrer ersten Zuschrift blicken lassen, ist, ohne das Vorzügliche des Talents einmal in Anschlag zu bringen, in unserer literärischen Welt so häufig nicht, dass nicht derjenige, der Lauterkeit des Herzens, Sanftmut und Teilnehmung höher schätzt, als selbst alle Wissenschaft, bei so viel zusammen vereinigten Verdiensten ein lebhaftes Verlangen fühlen sollte, damit in engere Verbindung zu treten.“ Und auf diese Erklärung — welche die Wahrheit bestätigt, dass sich an dem echten Adepten der Wissenschaft ihre höchste Weihe in der Schätzung der Menschenwürde über alle Wissenschaft hinaus zu erkennen gibt — lässt er dann noch die Versicherung folgen: „Ein jeder Rat, ein jeder Wink, von einem so einsehenden und feinen Manne, wird mir jederzeit höchstschätzbar sein und, wenn meinerseits und an meinem Orte etwas wäre, womit ich eine solche Gefälligkeit erwidern könnte, so würde dieses Vergnügen verdoppelt werden.“

Es ist selbstverständlich, dass diese Beteuerung,

mit der Kant seinen Brief endigt, nicht etwa der Phraseologie blosser Höflichkeit entstammt, sondern dass er wirklich in literarischen Dingen gelegentlich Rat und Wink von einem Manne wollte entgegennehmen, von dessen Einsicht er manche subtile Begriffsanalyse, und von dessen Feinheit er keine aufdringlichen Monita zu gewärtigen hatte. Auch entsprach der Erwartung Kants die Feinheit Garves, aber nicht seine Einsicht. Denn der Wink, den ihm Garve neun Jahre später (1792) in einer Anmerkung am Ende seines Versuchs über die Geduld hinsichtlich der Begriffe von Pflicht, Glückseligkeit und Endzweck der Schöpfung zu geben unternahm, entbehrte so sehr jeder gründlichen Zergliederung, dass Kant in seiner Antwort vor allem die Verwirrung beseitigen musste, welche seine Begriffe in der Garveschen Darstellung erlitten hatten.

III. Abhandlung.

Die äussere Entstehung und die Abfassungszeit der Kritik der reinen Vernunft.

Von den Sätzen des Kantschen Briefes an Garve (7. August 1783), die ich in meiner vorangehenden Abhandlung übergangen habe, um sie teils nunmehr, teils späterhin in Erwägung zu ziehen, lauten die ersten:

„Auch gestehe ich frei, dass ich auf eine geschwinde günstige Aufnahme meiner Schrift“ [der Kritik der reinen Vernunft] „gleich zu anfangs nicht gerechnet habe; denn zu diesem Zwecke war der Vortrag der Materien, die ich mehr als 12 Jahre hintereinander sorgfältig durchgedacht hatte, nicht der allgemeinen Fasslichkeit genügsam angemessen ausgearbeitet worden, als wozu noch wohl einige Jahre erforderlich gewesen wären, da ich hingegen ihn in etwa 4 bis 5 Monaten zustande brachte, aus Furcht, ein so weitläuftiges Geschäft würde mir, bei längerer Zögerung, endlich selber zur Last werden und meine zunehmenden Jahre (da ich jetzt schon im sechzigsten bin) möchten es mir, der ich jetzt noch das ganze System im Kopfe habe, zuletzt vielleicht unmöglich machen. Auch bin ich mit dieser meiner Entschliessung, selbst so wie das Werk daliegt, noch jetzt gar wohl zufrieden, dermassen dass ich, um wer weiss welchen Preis, es nicht ungeschrieben wissen möchte, aber auch um keinen Preis die lange Reihe von Bemühungen, die dazu gehört haben, noch einmal übernehmen möchte.“

Ebenso äussert sich Kant elf Tage später — in

seinem Briefe an Mendelssohn vom 18. August 1783: „das Produkt des Nachdenkens von einem Zeitraume von wenigstens zwölf Jahren hatte ich innerhalb etwa 4 bis 5 Monaten, gleichsam im Fluge, zwar mit der grössten Aufmerksamkeit auf den Inhalt, aber mit weniger Fleiss auf den Vortrag und Beförderung der leichteren Einsicht für den Leser, zustande gebracht, eine Entschliessung, die mir auch jetzt noch nicht leid tut, weil ohne dies und bei längerem Aufschub, um Popularität hineinzubringen, das Werk vermutlich ganz unterblieben wäre, da doch dem letzten Fehler nach und nach abgeholfen werden kann, wenn nur das Produkt seiner rohen Bearbeitung nach erst da ist“ u. s. w. (R. XI, 1 A., 13 u. 14).

Diese Erklärungen Kants geben Anlass zu zwei Fragen: 1. Von welcher Art und Beschaffenheit waren die etwaigen schriftlichen Vorarbeiten, die er seinem „Vortrage“ der in der Kritik der reinen Vernunft behandelten Materien zugrunde legte? 2. In welches Jahr fallen die „etwa vier oder fünf Monate“, in denen er „den Vortrag jener Materien“ zustande brachte? in das Jahr 1779 oder 1780?

Zur Beantwortung der ersten Frage ist nicht viel Entscheidendes beizubringen, und dieses Wenige ist wenig entscheidend. Es eröffnen sich hier drei Möglichkeiten: Hatte er, als er zum Vortrag der Materien für den Druck schritt, einen Entwurf der ganzen Kritik der reinen Vernunft mit weitläufiger Ausführung ihrer Hauptstücke schriftlich vor sich liegen? oder nur einen Plan des Werkes mit teils längeren, teils kürzeren, aber doch das Ganze beinahe umfassenden und schon möglichst ausgefertigten, wenn auch mannigfacher Ergänzung bedürftigen Darlegungen? oder gar bloss den Plan des Werkes mit vielen im Gedankengange zusammenhängenden, aber im Wortlaut

abgerissenen Notizen? Von diesen drei Möglichkeiten ist mir die letzte am wahrscheinlichsten.

Die erste wird durch Kants briefliche Erklärung an Garve sowohl wie besonders an Mendelssohn ausgeschlossen. Denn Kant hätte wahrheitsgemäss nicht sagen können, er habe das Produkt des Nachdenkens von wenigstens zwölf Jahren innerhalb etwa 4 bis 5 Monaten, gleichsam im Fluge, zustande gebracht", wenn er einen weitläufig ausgeführten, jahrelang ausgearbeiteten Entwurf des ganzen Werkes in jenen vier oder fünf Monaten nur überarbeitet hatte. — Gegen die zweite Möglichkeit[1]) spricht, dass Kant wohl zu Anfang des April 1778, nämlich an dem Tage, an dem er den v. 28. März 1778 datierten, wiederholten Antrag des Ministers v. Zedlitz zur Übernahme einer Professur in Halle (R. XI, Biogr. S. 64) erhielt, in einem Briefe an Herz die Arbeit, die er „unter Händen" hatte, als eine „Schrift" bezeichnet, „die an Bogenzahl nicht viel austragen wird" (R. XI, 1. A., 42 u. 43). Denn, wenn er damals bereits viele Stücke des Werkes, mochten sie auch noch so sehr Bruchstücke sein, in längerer Ausführung vor sich hatte, so würde er vorausgesehen haben, dass seine „Schrift" im Druck „an Bogenzahl" nicht „nicht viel", sondern recht viel „austragen" musste. Vermutungen, welche auf die Abfassung längerer Abschnitte des Werkes zu ganz verschiedenen Zeiten aus — angeblichen — Widersprüchen zwischen Begriffsbestimmungen in verschiedenen Abteilungen desselben schliessen wollen, sind misslich, weil unter den Interpreten

[1]) Diese zweite Möglichkeit — hoffentlich nicht die erste — hat W. Windelband in seiner Abhandlung: „Über die verschiedenen Phasen der Kantischen Lehre vom Ding-an-sich" (Vierteljahrsschr. für wissensch. Philos. I. Jahrg. 1877, S. 224—266) statuiert (S. 230, 231 u. 232).



Einigkeit weder hergestellt ist, noch schwerlich je herstellbar sein wird darüber, ob, viel weniger: wo, am wenigsten: wie jene Widersprüche — als hebbare, oder als nicht hebbare? — in der Kritik der reinen Vernunft vorhanden sind. — Mithin bleibt nur die dritte Möglichkeit übrig, bei welcher immerhin die Annahme zulässig ist, dass Kant, als er zur Abfassung des Werkes schritt, bereits einige wenige, besonders schwierige Auseinandersetzungen, z. B. die Deduktion der Kategorien, in einer mehr oder weniger vollständigen, schriftlichen Ausführung fertig unter seinen Papieren hatte. Den in der Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft (K. II, 12) erwähnten „ersten Entwurf" werde ich bei Beantwortung der zweiten Frage berücksichtigen. — Ganz unzulässig erscheint mir die Annahme, dass er bis zu dem Jahre, in welchem er den „Vortrag der Materien" für den Druck unternahm — sei dieses nun das Jahr 1779 oder 1780 gewesen — gar nichts für die Kritik der reinen Vernunft niedergeschrieben hatte. Denn, wenn seine Vermutung aus dem Jahre 1778 über den voraussichtlichen Umfang seiner „unter Händen habenden Arbeit" nicht so sehr wenig dem späteren wirklichen Umfange derselben entspräche, so würden die Mitteilungen, die sich in seinen Briefen an Herz über sie finden, obschon keine einzige von ihnen bis gegen Ende des Jahres 1778 ausdrücklich und zweifellos schriftliche Aufzeichnungen bekundet, doch auf ziemlich umfängliche, schriftliche Aufzeichnungen schliessen lassen.

Die ausführliche Übersicht jener Mitteilungen in Kants Briefen an Herz zwischen den Jahren 1771 und 1781, welche „die lange Reihe von Bemühungen", die er „um keinen Preis noch einmal übernehmen" wollte, mindestens zum grössten Teile vergegenwärtigt — denn der Anfang der Reihe geht bis in das Jahr 1766 oder

1765 zurück — ist zur Beantwortung der zweiten Frage erforderlich: in welchem Jahre brachte Kant den „Vortrag" der Kritik der reinen Vernunft für den Druck zustande? Sie — und die Berücksichtigung von Kants Brief an Engel — wird, meine ich, die Wahrscheinlichkeit ergeben, dass er das Werk im Jahre 1779, und zwar vom April oder Mai bis zum August oder September dieses Jahres für den Druck niedergeschrieben hat.

Schon die Dissertation vom Jahre 1770: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis hatte ihren Ursprung in — hier für die 1760er Jahre nicht zu erwägenden — Meditationen, aus denen sich nachmals und zuletzt die Kritik der reinen Vernunft entwickelte, und gleich nach Veröffentlichung der Dissertation beabsichtigte Kant, den Gedankenbau, von dem er dort nur einen Abriss gegeben hatte, in einem grössern Werke auszugestalten.

Die folgende Darstellung soll dem Exkurse Vaihingers über die äussere Entstehungsgeschichte der Kritik der reinen Vernunft auf Seite 153, 154 und 155 seines Kommentars weniger entgegen, als vielmehr gegenüber, wohl aber seinem Datieren der „Niederschrift der Kritik": „Sommer 1780, etwa im April bis August oder Anfang September" (Komm. S. 139) entgegentreten. Da sie Kants Äusserungen, welche ihr Thema betreffen, ausführlich wiedergeben wird, so ist es unvermeidlich, dass sie auch die Entwickelung der Gedanken berühre, aus denen die Kritik der reinen Vernunft hervorging. Aber sie soll sie nur so weit verfolgen, als sie dieselbe unmittelbar aus Kants Äusserungen entnehmen kann, mithin keine Hypothesen bauen, die nur in sehr vermittelten Schlüssen aus Kants Äusserungen ihre Grundlage finden. Demgemäss wird sie auch so manche hypothesenreiche gegnerische An-

sichten entweder ganz beiseite lassen, oder nur hier und dort und nebenher streifen, ohne sie zu bekämpfen durch den Versuch einer Widerlegung, welche die der gegenwärtigen Abhandlung gesteckten Grenzen weit überschreiten müsste. Die unumgängliche Berichtigung einiger falschen Angaben B. Erdmanns wird ihrer Weitläufigkeit halber einem Anhang zu dieser Abhandlung überwiesen.

Brief an Herz vom 7. Juni 1771.

In diesem Briefe entschuldigt Kant zunächst seine Nachlässigkeit im Korrespondieren mit Herz, zumal aber mit Mendelssohn und Lambert hauptsächlich dadurch, dass solche Briefe, als diejenigen seien, mit denen er von diesen beiden Gelehrten beehrt worden, ihn in eine lange Reihe von Untersuchungen verflöchten. Denn vernünftige Einwürfe würden von ihm, wie Herz wisse, nicht bloss darauf angesehen, wie sie zu widerlegen wären, sondern „jederzeit beim Nachdenken" in seine Urteile verwebt mit der Berechtigung, alle vorgefassten Meinungen, „die" er „sonst beliebt" hätte, über den Haufen zu werfen. Er hoffe immer, dadurch, dass er seine „Urteile aus dem Standpunkte anderer unparteiisch ansehe", etwas Drittes herauszubekommen, was besser sei, als sein Voriges. Überdem sei ihm der blosse Mangel der Überzeugung bei Männern von solcher Einsicht jederzeit ein Beweis, dass es seinen Theorien wenigstens an Deutlichkeit, an Evidenz, wenn nicht gar an etwas Wesentlicherem fehlen müsse.[1]

[1]) Ähnliche, dem Sinne nach gleiche Äusserungen finden sich in Kants Brief an Lambert vom 2. September 1770 (R. I, 359 unt. u. 360 ob.).

Nun habe ihn „eine lange Erfahrung“ davon belehrt, dass die Einsicht in die Materien, die er und Herz [Kant schreibt: „unsere vorhabenden Materien“, und meint wohl auch: Mendelssohn und Lambert] vorhätten, gar nicht könne erzwungen und durch Anstrengung beschleunigt werden, sondern eine ziemlich lange Zeit bedürfe, „in der man mit Intervallen einerlei Begriff in allerlei Verhältnisse bringe und insoweit“ [d. h. nur so weit, als zur Erregung der schärfsten Zweifel nötig ist, aber nicht weiter, — nicht bis zum Skeptizismus hin] „der skeptische Geist aufwache und versuche, ob das ausgedachte gegen die schärfsten Zweifel Stich halte.“ „Auf diesen Fuss“ habe er die Zeit, die er sich aus Achtung vor den Urteilen beider Gelehrten gegeben, wie er meine, wohl genützt.

Nach Darlegung dieses hauptsächlichsten Entschuldigungsgrundes für seine Säumnis im Briefschreiben fährt er fort:

„Sie wissen, welchen grossen Einfluss die gewisse und deutliche Einsicht in den Unterschied dessen, was auf subjektivischen Prinzipien der menschlichen Seelenkräfte, nicht allein der Sinnlichkeit, sondern auch des Verstandes beruht, von dem, was gerade auf die Gegenstände geht, in der ganzen Weltweisheit, ja sogar auf die wichtigsten Zwecke der Menschheit überhaupt habe. Wenn man nicht von der Systemensucht hingerissen ist, so verifizieren sich auch einander die Untersuchungen, die man über eben dieselbe Grundregel in der weitläufigsten Anwendung anstellt. Ich bin daher jetzt damit beschäftigt, ein Werk, welches unter dem Titel: Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft, das Verhältnis der für die Sinnenwelt bestimmten Grundbegriffe und Gesetze zusamt dem Entwurfe dessen, was die Natur der Geschmackslehre, Metaphysik und Moral ausmacht, enthalten soll, etwas

ausführlich auszuarbeiten. Den Winter hindurch bin ich alle Materialien dazu durchgegangen, habe alles gesichtet, gewogen, aneinander gepasst, bin aber mit dem Plane dazu erst kürzlich fertig geworden."

Dann führt Kant als zweite Ursache seines spärlichen Briefschreibens die Notwendigkeit an, seiner Gesundheit, die „merklich gelitten" habe, neben dem täglichen Gebrauch der Chinarinde seit dem Oktober 1770 dadurch aufzuhelfen, dass er alle Anstrengungen eine Zeitlang aussetze, nur die Augenblicke der guten Laune nutze, die übrige Zeit aber der Gemächlichkeit und kleinen Ergötzlichkeiten widme.

Ferner bekundet er seine Freude, dass Herz „eine Ausarbeitung von der Natur der spekulativen Wissenschaft" drucken zu lassen im Begriff sei,[1]) auch seine Erwartung, dass er, da jene Schrift „früher" werde „fertig werden", als die seinige, noch „allerlei" vermutlich darin anzutreffende „Winke" werde nutzen können, und die Gewissheit, dass sein Vergnügen an dem Beifall, den Herz' erster öffentlicher Versuch mutmasslich erhalten werde, „ob es zwar in geheim keinen geringen Gehalt von Eitelkeit haben" möge, doch „einen starken Geschmack einer uneigennützigen und freundschaftlichen Teilnehmung" an sich trage. Zugleich beklagt er, dass seine Dissertation, an der er nichts habe ändern mögen, „nachdem" er „den Plan zu der vollständigern Ausführung in den Kopf bekommen", von Kanter ziemlich spät und nur in einer geringen Zahl von Exemplaren, sogar ohne Ankündigung in dem Messkatalog nach auswärts verschickt sei, und fügt hinzu:

„Weil diese der Text ist, worüber das Weitere

---

[1]) Sie erschien unter dem Titel: „Betrachtungen aus der spekulativen Weltweisheit von Markus Herz, der Arzneygelahrheit [sic] Beflissenen. Königsberg, 1771. Bei Johann Jacob Kanter."

in der folgenden Schrift soll gesagt werden, weil auch manche abgesonderte Gedanken darin vorkommen, welche ich schwerlich irgend anzuführen Gelegenheit haben dürfte, und doch die Dissertation mit ihren Fehlern keiner neuen Auflage würdig scheint, so verdriesst es mich etwas, dass diese Arbeit so geschwinde das Schicksal aller menschlichen Bemühungen, nämlich die Vergessenheit erdulden müsse.“

Unter erneuter Bitte um Übermittelung seiner Entschuldigungen und der Versicherungen seiner „grössten Ergebenheit“ an Mendelssohn und Lambert schliesst er mit einer scherzhaften Anspielung auf die Beihilfe, die seine Chinarinde zur Frühlingskur durch einen weitläufigsten Brief von Herz erhalten würde, und auf die präsumptive Pflichterfüllung seiner Finger bei allmählig eintretender Pflichterfüllung seines Magens. —

Dieser Brief ist, wie jeder, der uns von Kant überblieben ist, ein biographisch beachtenswertes Dokument, — biographisch beachtenswert in mannigfacher Beziehung, weil er Kants Individualität, seine ungeschminkte Darstellung seiner selbst, seine lautere Freundschaftsgesinnung, seine Anspruchslosigkeit und Bescheidenheit bei einer regen, aber aller Rivalitätssucht baren Beeiferung zu e i g e n e r wissenschaftlicher Tat, seine Vorsicht in der moralischen Beurteilung seiner selbst, seine stete intellektuelle Versatilität hinlänglich charakterisiert. Doch davon habe ich hier abzusehen.

Für die Entstehungsgeschichte der Kritik der reinen Vernunft ist er wichtig, weil er die Meditationsweise, die Tendenz, den ersten Gedankenentwurf angibt, woraus nachmals das wirkliche Werk entsprang.

Die M e d i t a t i o n s w e i s e ist liberal, skeptisch, nach Evidenz ihrer Ergebnisse ringend. Liberal im Sinne jener erweiterten, sich in den Standpunkt anderer

9

versetzenden, den Begriffen anderer bequemenden Denkungsart, welche Kant späterhin mit der Maxime des Selbstdenkens und der Maxime des jederzeit mit sich selbst einstimmigen, konsequenten oder bündigen Denkens als notwendige Bedingungen aller von dem Menschen in sich zu erzeugenden Weisheit einschärfte! (R. VII, 2. Ab. 105 u. 106. 142. — III, 227 u. 228. — IV, 159—161. — Auch Br. an Mendelssohn v. 18. Aug. 1783, XI, 1. A., 14. — Über die Maxime des Selbstdenkens allein s. I, 390 Anm., und deren Gegenteil s. III, 251, dazu IV, 160 ob.)[1] — Die Meditationsweise ist skeptisch im Sinne der skeptischen Methode, welche eine angenommene Erkenntnis, um zur Gewissheit derselben zu gelangen, auf die höchste Ungewissheit bringt, und bei Fragen, welche reine Vernunft an reine Vernunft tut, unter den Beweisen für die darauf antwortenden Behauptungen zum Zweck der Forträumung alles „dogmatischen Wustes“ einen freien und ungehinderten Wettstreit veranstaltet. Sie hat zunächst nur eine Suspension des Urteilens zur Folge, aber sie ist dem kritischen, zur Wahrheit leitenden Verfahren sehr nützlich, und in der Transszendentalphilosophie unentbehrlich. (R. III, 261. — II, 336. 337. 384.) Es verdient Beachtung, dass „eine lange Erfahrung“ schon im Jahre 1771 Kant davon belehrt hatte, wie nötig es sei, bei seinen Arbeiten „mit Intervallen einerlei Begriff in allerlei Verhältnisse“ zu bringen und den „skeptischen Geist“ bis

---

[1]) Der Maxime der liberalen Denkungsart entspricht Hamanns Forderung in seinem Briefe an Lindner v. 7. Novbr. 1761: „Zum Urteilen gehört, dass man jeden nach seinen eigenen Grundsätzen prüft und sich selbst an die Stelle des Autors setzen kann“ (Schr. R. III, 116). — Eine etwas andere Bestimmung, als die obige, erhält der Begriff der liberalen Denkungsart bei Kant W. R. VII, 1. A., 425, und wiederum eine andere IX, 288.

zur Erregung der „schärfsten Zweifel“ gegen das Ausgedachte erwachen und tätig werden zu lassen, aber nicht weiter. Denn dies ist ein Zeugnis, dass er schon in den 1760er Jahren und vielleicht noch früher der skeptischen Methode huldigte, mithin — so dürfte man wohl schliessen — die skeptischen Einwürfe Humes beachtete, ohne je ein Skeptiker zu werden, und den Empirismus und Sensualismus neben dem Noologismus und Intellektualismus zu Worte kommen liess, ohne je ein Empirist und Sensualist, oder ein Noologist und Intellektualphilosoph zu werden. — Was endlich die Evidenz anlangt, welche Kant seinen Beweisführungen und deren Resultaten zu geben trachtete, so hat er das Streben, sie zu erreichen, allerdings nie fallen lassen, aber bei Abfassung der Kritik der reinen Vernunft und späterhin nur so verfolgt, dass er sich nicht mehr eine absolute Evidenz, sondern nur eine relative angelegen sein liess, — eine solche, als er nach jeweiliger innerer Disposition und jeweiligen äusseren Umständen zu erlangen vermögend war. Es geht dies schon aus den zu Anfang dieser Abhandlung zitierten Briefstellen, mehr aber noch aus der Erklärung in eben jenem Briefe an Mendelssohn vom 18. August 1783 hervor:

„Es sind wenige so glücklich, für sich und zugleich in der Stelle anderer denken und die ihnen allen angemessene Manier im Vortrage treffen zu können.“ (R. IX, 1. A., 14.)

Für die Tendenz des Werkes, das Kant im Jahre 1771 auszuarbeiten im Begriffe stand, ist der Titel, den er ihm geben wollte, bezeichnend: „Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft.“ Die „Dissertation“ blieb „der Text“, worüber die folgende Schrift das Weitere sagen sollte. Sie bezweckte eine „gewisse und deutliche Einsicht in

den Unterschied dessen, was auf subjektivischen Prinzipien der menschlichen Seelenkräfte, nicht allein der Sinnlichkeit, sondern auch des Verstandes beruht, von dem, was gerade auf die Gegenstände geht", mithin wohl eine Korrektur und Vervollständigung der Scheidung, welche in der Dissertation vorgenommen, aber nicht gründlich durchgeführt war, — der Scheidung zwischen sinnlicher und intellektueller Erkenntnis, wie der Scheidung zwischen erschlichener intellektueller Erkenntnis, die mit sinnlichen Vorstellungen versetzt ist, und rein intellektuellen Begriffen, die von sinnlichen Bedingungen frei sind, wobei denn auch die Scheidung zwischen dem Gebiet der Phänomene und dem Felde der Dinge an sich, wie die Scheidung zwischen dem logischen und dem realen Verstandesgebrauch anders, als in der Dissertation zum Austrag kommen musste.[1]) Das sensitivae cognitionis cum intellectuali contagium, von welchem die Dissertation in § 23 spricht und in dem darauffolgenden Paragraphen eine Skizze entwirft, machte es erforderlich, zwischen beiden Arten der Erkenntnis terminos certitudinis apodicticae quae Metaphysicam decet (§ 22 Schol.), festzustellen. So gab die Tendenz des Werkes den Titel desselben: Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft, unmittelbar an die Hand, eben weil sie durch diesen Titel einen völlig treffenden Ausdruck empfing. Wahrscheinlich war der Ausdruck: Grenze, schon damals in Kants Terminologie geläufig, und so wendete ihn Herz in seinen „Betrachtungen aus der spekulativen Weltweisheit" öfters an, indem er sagte, dass „die Grenzen, welche unsere Erkenntnis einschliessen, irrigerweise den äusseren Gegenständen angepasst"

[1]) Der Kürze halber beziehe ich mich hier auf die Exposition in meinem Bericht: Kant nach K. Fischers neuer Darstellung. Gesammelte Schriften Bd. III S. 235—243.

(S. 16), dass „die Grenzen der Wirklichkeit äusserer Dinge mit den Grenzen unserer Erkenntnis für einerlei gehalten“ werden (S. 18), dass „bei den Grenzen zu verweilen, wo ganze Wissenschaften ihren Anfang nehmen“, eine seiner angenehmsten Beschäftigungen sei (S. 40).

Vaihingers Annahme, dass Kant zur Wahl dieses Titels durch den Nebentitel von Lessings Laokoon veranlasst sei, ist haltlos. Vaihinger sucht seine Annahme folgendermassen zu motivieren: „Dieser Titel erinnert auffallend an den Nebentitel des Lessingschen Laokoon „oder über die Grenzen der Malerei und Poesie“; dass der Adressat selbst dies bemerkte, dafür spricht die Parallele, die er zwischen Kant und Lessing angestellt hat, wie aus dem folgenden Briefe Kants an ihn hervorgeht. Kant hatte also wohl auch diese Anspielung und Nachahmung beabsichtigt.“

Aber hier waltet ein Versehen ob. Denn „der Adressat“, d. h. Herz, hat die Parallele, die er zwischen Lessing und Kant anstellte, nicht im Jahre 1771 oder 1772, sondern im Jahre 1776 angestellt, als Kant für sein beabsichtigtes Werk wohl schon einen anderen Titel, als die „Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft“ gewählt hatte. Auch hat er sie nicht in einem Briefe, in einem Antwortschreiben auf Kants Brief vom 7. Juni 1771 angestellt, wie Vaihinger anzudeuten scheint, sondern in seiner zweiten Druckschrift: „Versuch über den Geschmack“ u. s. w. Daher geht auch nicht hervor und kann nicht hervorgehen aus „dem folgenden Briefe Kants an ihn“, d. h. aus dem Briefe vom 21. Februar 1772, dass Herz jene Parallele angestellt habe, sondern Kant weist jene Parallele erst in seinem Briefe vom 24. November 1776 zurück. Endlich bezieht sich jene Parallele in keiner Weise auf Lessings Laokoon und Kants beabsichtigte Schrift, sondern auf Lessings und Kants intellektuelle Begabung.

Herz erwähnt nämlich in seinem „Versuch über den Geschmack und die Ursachen seiner Verschiedenheit“ auf S. 57[1]) der Tatsache, dass man selten bei einem Menschen überaus grosse Vervollkommnung einer Kraft findet ohne Vernachlässigung anderer Kräfte, die mit ihr nicht in genauer Verknüpfung stehen, und fährt dann fort: „Vorzüglich sind die Fälle nicht häufig, wo die beiden Arten von Vervollkommnung, nämlich die Erweiterung der Kräfte dem Grade und der Menge nach, sich beisammen finden. Viel und zugleich Vieles zu umfassen, ist eine Eigenschaft der Lessinge und Kante; eine Eigenschaft seltner Jahrhunderterscheinungen“ (S. 57 und 58).

Diese Parallele enthält offenbar nicht die geringste direkte Beziehung weder auf Lessings Laokoon, noch auf Kants im Jahre 1771 beabsichtigte Schrift. Aber schon bei Beachtung der oben angeführten Data erweist sich die Annahme, dass Herz die Übereinstimmung zwischen dem Nebentitel von Lessings Laokoon und dem von Kant angegebenen Titel: „die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft“ „bemerkte“, ebensowenig motiviert, als die Annahme, dass Kant „diese Anspielung und Nachahmung beabsichtigt hatte“.[2])

---

[1]) Ich zitiere nach der 2. Auflage vom Jahre 1790, nicht nach der 1. Auflage von 1776, die ich nie gesehen habe. Aber die Stelle, auf die es in dem obigen Zitat ankommt, ist zweifellos auch in der 1. Auflage vorhanden, entweder wörtlich — vielleicht mit Ausnahme der Worte: „eine Eigenschaft seltner Jahrhunderterscheinungen“, — oder dem Sinne nach. Dagegen fehlt in der 1. Auflage wahrscheinlich die Hindeutung auf „die tiefen Untersuchungen jenes grossen kritischen Seelenumseglers“, welche auf S. 8 der 2. Auflage vorkommt.

[2]) Es ist bezweifelt worden, ob Kant den Laokoon jemals gelesen und benutzt hat. Einige Notizen zur Beurteilung von Kants Verhältnis zu Lessing s. im Anhange zu dieser Abhandlung unter Nr. 1.

Hinsichtlich des Planes zu dem beabsichtigten Werke: Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft, ist zu bemerken: er kann, obschon Kant mit ihm kurz vor dem 7. Juni 1771 fertig geworden zu sein erklärte, damals doch nur unbestimmt im Rohen entworfen gewesen sein, weil er sich auf alle Gegenstände erstreckte, die späterhin in den drei Kritiken und in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" ihre Behandlung fanden. Aber er wurde schnell bestimmter ausgebildet, wie der folgende Brief an Herz beweist.

Brief an Herz vom 21. Februar 1772.

In diesem ausführlichen, denkwürdigen Briefe gibt Kant über den Plan zu dem neuen Werke wie über die Mängel, die er in der Dissertation wahrnahm und nun durch positive Einsichten und Lehren ergänzen wollte, nähere Auskunft, freilich ohne bei der „Erzählung von der Art der Beschäftigung seiner Gedanken in müssigen Stunden" anzudeuten, was bis zum 7. Juni 1771, und was vom 7. Juni 1771 bis zum 21. Februar 1772 die Frucht dieser Beschäftigung gewesen war.

Nach Herz' Abreise von Königsberg sah er den Plan der Betrachtungen, über die er mit Herz disputiert hatte, noch einmal an, „um ihn an die gesamte Philosophie und übrige Erkenntnis zu passen und dessen Ausdehnung und Schranken zu begreifen". „In der Unterscheidung des Sinnlichen vom Intellektualen in der Moral und den daraus entspringenden Grundsätzen hatte" er „es schon vorher ziemlich weit

gebracht"; — also wohl schon so weit, dass er über die mangelhafte Disjunktion am Schlusse seiner „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral" aus dem Jahre 1763 hinaus war: „ob lediglich das Erkenntnisvermögen oder das Gefühl (der erste innere Grund des Begehrungsvermögens) die ersten Grundsätze" der Verbindlichkeit „entscheide"?[1]) (R. I, 111.) — Ferner: „Die Prinzipien des Gefühls, des Geschmacks und der Beurteilungskraft, mit ihren Wirkungen, dem Angenehmen, Schönen und Guten hatte" er „auch schon vorlängst zu" seiner „ziemlichen Befriedigung entworfen"; — also wohl der Art, dass er nicht mehr, wie in jener Untersuchung aus dem Jahre 1763 „das Urteil: dieses ist gut", für „eine unmittelbare Wirkung von dem Bewusstsein des Gefühls der Lust mit der Vorstellung des Gegenstandes" ansah (R. I, 109), und auch nicht mehr, wie in der „Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765—1766", die sittliche Rechtmässigkeit der Handlungen „durch dasjenige, was man Sentiment nennt", für erkennbar hielt (R. I, 296). Dass er in den Jahren 1771 und 1772 und schon früher den Gedanken einer reinen, auf rationalen Grundsätzen beruhenden, von empirischen Prinzipien gesäuberten Moral in sich erzeugt und klar erfasst — wenn auch nicht bestimmbar ist: wie weit ausgebildet — hatte, ergibt sich aus seiner Mitteilung in seinem Briefe an Lambert vom 2. September 1770: „Ich habe mir vorgesetzt, — — — diesen Winter meine Untersuchungen über die reine moralische Weltweisheit, in der keine em-

[1]) Auch in der Abhandlung „das Ende aller Dinge" (R. VII, 1 A. S. 426, 1. Abschn.) hat Kant „entscheiden" bei ähnlicher Redewendung mit dem blossen Accus. konstruiert, nicht mit der Präposition „über".

pirischen Prinzipien anzutreffen sind, und gleichsam die Metaphysik der Sitten in Ordnung zu bringen und auszufertigen; sie wird in vielen Stücken den wichtigsten Absichten bei der veränderten Form der Metaphysik den Weg bahnen, und scheint mir überdies bei den zurzeit noch so schlecht entschiedenen Prinzipien der praktischen Wissenschaften ebenso nötig zu sein“ (R. I, 359).[1])

Nun machte er den Plan zu einem Werke, welches „etwa“ den Titel „haben könnte“: Die Grenzen der Sinnlichkeit und Vernunft, mit einem theoretischen und einem praktischen Teil; — dem theoretischen in zwei Abschnitten: 1. Die Phänomenologie

---

[1]) Ausser der oben beregten Tatsache von Kants schon im Jahre 1770 gewonnener Orientierung über eine reine Moral zeigt jene Mitteilung an Lambert in Verbindung mit seinen Mitteilungen an Herz aus der ersten Hälfte der 1770er Jahre:

1. Kant richtete bereits im Jahre 1770 und in den darauffolgenden Jahren seine Aufmerksamkeit nicht einseitig auf eine Reform der Metaphysik, sondern auf eine Reform der Metaphysik im Zusammenhange mit einer Reform der Moralphilosophie. Schon dieser äussere Umstand macht die Präsumption unwahrscheinlich, dass seine nachmalige kritische Philosophie einen zwiefachen Anfang, einen sogenannten zwiefachen Eingang erhalten habe.

2. Er betrachtete die Lösung der moralischen Probleme als förderlich für die Lösung der metaphysischen, wie er denn auch umgekehrt eine solide Begründung der Metaphysik als unentbehrlich ansah für eine sichere Begründung der Moral. Schon dieser äussere Umstand widerstreitet der Präsumption, dass er seine kritische Philosophie nach keinem einheitlichen Plane entworfen und ausgestaltet habe.

3. Er hatte bereits im Jahre 1770 ein ausgesprochenes Interesse für eine Neubegründung der Moral als solcher und an und für sich. Schon dieser Umstand allein macht die Präsumption hinfällig, dass erst bei Fortsetzung seiner kritischen Arbeiten ein Zeitraum, ein „Inzwischen“ eingetreten sei, in welchem ihm die ethischen Probleme wichtig geworden.

überhaupt; 2. Die Metaphysik, und zwar nur nach ihrer Natur und Methode; — dem praktischen ebenfalls in zwei Abschnitten: 1. Allgemeine Prinzipien des Gefühls, des Geschmacks und der sinnlichen Begierde; 2. die ersten Gründe der Sittlichkeit.

Also war auch im Februar 1772 der Plan noch so umfassend, dass seine Ausführung in einem einzigen Werke wohl nur auf die Behandlung der ersten Grundsätze hätte gerichtet werden können. Doch war für den „theoretischen Teil“ in dem Abschnitt: „Die Phänomenologie überhaupt“ gewiss ein Stück wie die spätere transszendentale Ästhetik und ein anderes Stück wie die spätere transszendentale Analytik vorbedacht — das erhellt aus späteren Äusserungen in diesem Briefe —, während der Abschnitt: „Die Metaphysik“ — ebenfalls nach Äusserungen in eben diesem Briefe — den Problemen der späteren transszendentalen Dialektik gewidmet sein sollte, — mithin war wohl schon für Inhalt und Form der Ästhetik, der Analytik, und der Dialektik ein Umriss in Gedanken gezogen; in dem „praktischen Teil“ aber sollte das Gute von den Gegenständen der Lust gesondert werden, wie die Überschriften unter No. 1 und No. 2 unzweideutig an die Hand geben.

Dann „durchdachte“ er „den theoretischen Teil in seinem ganzen Umfange und mit den wechselseitigen Beziehungen aller Teile“. Dabei bemerkte er, dass er bei seinen langen metaphysischen Untersuchungen, eben so wie andere, gerade das ausser acht gelassen hätte, was in der Tat „den Schlüssel zu dem ganzen Geheimnisse der bis dahin sich selbst noch vorborgenen Metaphysik“ ausmachte, — nämlich die Frage: „auf welchem Grunde beruht die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?“ Wäre die Vorstellung blosse Passion des Subjekts bei

der Affektion durch den Gegenstand, so würde „leicht einzusehen“ sein, wie sie als Wirkung dem Gegenstande als ihrer Ursache gemäss sei, wie sie, obschon Bestimmung unseres Gemütes, doch etwas vorstellen d. i. einen Gegenstand haben[1]), und wie die Grundsätze, welche aus der Natur unserer Seele entlehnt werden, für alle Dinge, insofern sie Gegenstände der Sinne sein sollen, Giltigkeit besitzen können. Wäre die Vorstellung actio für das Objekt d. i. den Gegenstand selbst hervorbringend, wie die göttlichen Erkenntnisse als Urbilder der Sachen, so würde ebenfalls die Konformität derselben mit den Objekten verstanden werden können. „Es ist also die Möglichkeit des

---

[1]) In der Rosenkranzschen Ausgabe wie in der Hartensteinschen (1867 u. 68, VIII, 689) lautet die obige Stelle wörtlich: „Enthält die Vorstellung nur die Art, wie das Subjekt von dem Gegenstande affiziert wird, so ist's leicht einzusehen, wie er diesem als eine Wirkung seiner Ursache gemäss sei und wie diese Bestimmung unseres Gemüts etwas vorstellen, d. i. einen Gegenstand haben könne. Die Passion oder sinnliche Vorstellungen haben also eine begreifliche Beziehung auf Gegenstände“ u. s. w. Doch lehrt der Zusammenhang der Gedanken in beiden Sätzen, dass Kant, wenn er in dem ersten derselben den Nachsatz, wie ihn der Druck gibt, wirklich schrieb, dann sich verschrieben hat. Denn jener Nachsatz muss lauten: „so ist's leicht einzusehen, wie sie [die Vorstellung] diesem [dem Gegenstande] als eine Wirkung ihrer Ursache [die Vorstellung als eine Wirkung des Gegenstandes dem Gegenstande] gemäss sei.“ Bei dieser Lesart fügt sich der Sinn des Nachsatzes passend in den Gedankenzusammenhang des ganzen Satzes und der daran geknüpften Schlussfolgerung. Liest man hingegen den Nachsatz so, wie ihn Kant aus Versehen mag geschrieben haben: „so ist's leicht einzusehen, wie er [der Gegenstand] diesem [dem Affiziertwerden, und zwar je nach der Art in der es stattfindet,] als eine Wirkung seiner Ursache [der Gegenstand als eine Wirkung des Affiziertwerdens der Affektionsart] gemäss sei“: dann erhält man allerdings auch einen Sinn, aber einen in den Gedankenzusammenhang nicht passenden, und diesen Sinn in schiefem Ausdruck.

intellectus archetypi, auf dessen Anschauung die Sachen selbst sich gründen, als des intellectus ectypi, der die Data seiner logischen Behandlung aus der sinnlichen Anschauung der Sachen schöpft, zum wenigsten verständlich."

Aber beide Möglichkeiten sind doch nicht so leicht verständlich, als Kant noch annahm. Denn wäre die Vorstellung blosse Passion, so ist keineswegs verständlich, wie sie dem Gegenstande gemäss sein soll, weil bei blosser Passion des Gemüts auch trotz einer Verschmelzung der in ihm durch Affektion entstandenen Gesichts-Tast-Gehörsempfindungen u. s. w. mit den Anschauungen des Raumes und der Zeit gar kein — erst durch die Kategorien ermöglichter — Gegenstand vorhanden ist, auf den sie bezogen und dem sie gemäss sein könnte. Auch ist zu erwägen, dass die Wirkung keineswegs ihrer Ursache notwendig „gemäss" ist, und ferner dass die „aus der sinnlichen Anschauung der Sachen" geschöpften Data durch „logische Behandlungen" mancherlei Modifikationen erfahren mögen, von denen niemand einzusehen vermag, in welcher Art und aus welchem Grunde diese den Gegenständen — wenn die letzteren vorhanden wären — konform sein sollen. Wäre aber die Vorstellung actio für das Objekt, so würde allerdings verständlich sein, aus welchem Grunde hervorbringende Vorstellung und hervorgebrachtes Objekt „Konformität" haben müssten, wenn nur zuvor der nicht verständliche Unterschied wäre verständlich geworden, welcher die Setzung der Vorstellung als solcher in einem intellectus archetypus und die Setzung der Vorstellung als eines Objekts ausser dem intellectus archetypus sondert, oder was denn in einem intellectus archetypus den Unterschied zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge, zwischen ihrer bloss intellektualen Position und ihrer wahrhaft absoluten Position

ausmache. Diese Bedenken traten damals Kant nicht entgegen.

Aber es stand für ihn fest: die reinen Verstandesbegriffe müssen in der Natur der Seele ihre Quelle haben, doch weder insofern sie vom Objekt gewirkt werden — Humes Verirrung hatte er längst eingesehen —, noch insofern sie das Objekt selbst hervorbringen. In der Dissertation hatte er, — so fährt er in diesem Briefe vom 21. Februar 1772 fort — sich mit der negativen Bestimmung begnügt, dass sie nicht Modifikationen der Seele durch den Gegenstand wären. Er hatte gesagt: die sinnlichen Vorstellungen stellen die Dinge vor, wie sie erscheinen, die intellektualen, wie sie sind. Wodurch werden uns aber, fragt er jetzt, die Dinge anders gegeben, als „durch die Art, womit sie uns affizieren"? Wenn die intellektualen Vorstellungen aus unserer inneren Tätigkeit entspringen, so ist es freilich begreiflich, dass die Axiomata der reinen Vernunft in der Mathematik mit den Gegenständen übereinstimmen müssen, weil die Objekte nur dadurch für uns Grössen sind, dass wir die Vorstellungen derselben als Grössen erzeugen; mithin können die Grundsätze der Mathematik als giltig für Gegenstände a priori ausgemacht werden, obschon die Begriffe, auf denen sie beruhen, „selbsttätig" sind. Allein wie kann sich der Verstand „im Verhältnisse der Qualitäten" a priori Begriffe von Gegenständen, reale Grundsätze über die Möglichkeit derselben entwerfen, die mit den Sachen und mit der Erfahrung getreu übereinstimmen müssen, ob sie gleich von der Erfahrung unabhängig sind? Diese Frage hinterlasse immer eine Dunkelheit hinsichtlich der Übereinstimmung der Begriffe unseres Verstandesvermögens mit den Dingen selbst. — Plato, Malebranche und verschiedene Moralisten — diese in Rücksicht der ersten moralischen

Gesetze — nahmen ein ehemaliges, oder noch dauerndes geistiges Angeschautwerden der Gottheit durch die menschliche Seele, Crusius eine unserem Gemüt zuteil gewordene göttliche Einpflanzung von Begriffen und Urteilsregeln, die mit den Dingen harmonierten, jene also einen influxus hyperphysicus, dieser eine harmonia praestabilita intellectualis zum Urquell der reinen Verstandesbegriffe. Aber um Ursprung und Giltigkeit unserer Erkenntnisse zu bestimmen, sei die Einführung des deus ex machina die ungereimteste Wahl — als betrüglicher Zirkel und als Beförderung der Grillenfängerei. Indem er so die Quellen der intellektualen Erkenntnis suchte, „ohne die man die Grenzen der Metaphysik nicht bestimmen kann," „brachte" er „diese Wissenschaft in wesentlich unterschiedene Abteilungen und suchte die Transszendentalphilosophie, nämlich alle Begriffe der gänzlich reinen Vernunft in eine gewisse Zahl von Kategorien zu bringen, „aber nicht wie Aristoteles" „aufs blosse Ungefähr", „sondern wie sie sich selbst durch einige wenige Grundgesetze des Verstandes von selbst in Klassen einteilen".

Also richtete sich schon in den Jahren 1771 und 1772 Kants Gedankenarbeit auf die Erklärung der Giltigkeit reiner Begriffe für die Gegenstände und auf die von Aristoteles' Verfahren abweichende, nach einem Prinzip angestellte Erforschung der Anzahl und der Klassen dieser Begriffe d. h. der Kategorien. Aber er entnahm die Kategorien noch nicht den Urteilsformen, sondern sie teilten sich für ihn — auch schon alle zwölf? — durch einige wenige Grundgesetze des Verstandes von selbst in Klassen ein.

Ohne sich nun „über die ganze Reihe der bis zu dem letzten Zweck fortgesetzten Untersuchung weitläufig zu erklären", konnte er am 21. Februar 1772 sagen, dass er „jetzt imstande" sei, „eine Kritik der

reinen Vernunft vorzulegen", welche die Natur der theoretischen sowohl als praktischen Erkenntnis enthalte, sofern sie bloss intellektual sei, „wovon" er „den ersten Teil" — die Quellen der Metaphysik, ihre Methode und Grenzen — „zuerst und darauf die reinen Prinzipien der Sittlichkeit ausarbeiten und" den ersten Teil „binnen etwa drei Monaten herausgeben" werde. — Bei dieser „Gemütsbeschäftigung von so zärtlicher Art", welche durch starkes, ausser ihrem Felde liegendes Nachdenken behindert wird, hielt er sein Gemüt „in den ruhigen oder auch glücklichen Augenblicken jederzeit und ununterbrochen für irgend eine zufällige Bemerkung, die sich darbieten möchte, offen, obzwar nicht immer dazu angestrengt, und die Kräfte desselben durch Aufmunterungen und Zerstreuungen in der Geschmeidigkeit und Beweglichkeit, welche befähigt, „den Gegenstand immer auf anderen Seiten zu erblicken, und" den „Gesichtskreis von einer mikroskopischen Beobachtung zu einer allgemeinen Aussicht zu erweitern, damit man alle erdenklichen Standpunkte nehme, die wechselsweise einer das optische Urteil des andern verifizieren". Wenn er über den Plan, den er zu seinen ihm am wichtigsten scheinenden Arbeiten „grösstenteils fertig" vor sich hatte, wegen der Unpässlichkeiten, welche jenen vor der Ausführung zu unterbrechen drohten, besorgt zu werden anfing, so tröstete er sich oft dadurch, dass diese Arbeiten ebensowohl für den öffentlichen Nutzen würden verloren sein, wenn sie herauskämen, als wenn sie auf immer unbekannt blieben. Denn es gehörte ein Schriftsteller von mehr Ansehn und Beredsamkeit, als er zu besitzen glaubte, dazu, um die Leser zu bewegen, dass sie sich bei seiner Schrift mit Nachdenken bemühten.[1])

---

[1]) Der „öffentliche Nutzen", den Kant hier im Sinne hat, ist wohl zweifellos der, welchen Philosophen und philosophisch Ge-

Übrigens schien ihm, man finde kein Gehör mit bloss negativen Sätzen, man müsse an die Stelle

bildete aus seiner Anregung zu eigenen Meditationen über die in seinen Arbeiten behandelten Probleme für den Anbau eigener Erkenntnis sowohl, als der philosophischen Wissenschaft überhaupt ziehen könnten. Auf einen anderen Nutzen seiner spekulativen Arbeiten bezieht sich in der 1. Auflage der Kritik der reinen Vernunft sein Ausspruch in der Widmung, — jener für seine Persönlichkeit, seine individuelle Neigung und Denkweise charakteristische und nicht ohne einiges Selbstgefühl getane Ausspruch: „Wen das spekulative Leben vergnügt, dem ist, unter mässigen Wünschen, der Beifall eines aufgeklärten, giltigen Richters eine kräftige Aufmunterung zu Bemühungen, deren Nutze gross, obzwar entfernt ist, und daher von gemeinen Augen gänzlich verkannt wird.“ Hier ist nicht der in dem Briefe vom Jahre 1772 bedachte Nutzen für die S c h u l e, sondern der Nutzen für das L e b e n gemeint, der Nutzen, welcher aus spekulativen Bemühungen abstraktester Art schliesslich für konkrete Lebensgebiete, für Moral, Religion und Rechtsordnung entspringen muss. Bekanntlich fehlt jener Ausspruch in der Widmung der 2. Auflage. „Für die Weglassung“ desselben „lässt sich“ nach Vaihinger (Komm. S. 79) „kein genügender Grund auffinden“. „Vielleicht,“ meint er, „fand Kant die Bemerkung, dass der Nutzen seiner Bemühungen „entfernt“ sei und gemeinhin „gänzlich verkannt werde“, nach den unterdessen gemachten günstigen Erfahrungen nicht mehr zeitgemäss“. Aber durch keine auch noch so „günstige Erfahrung“ von dem Aufsehen, welches die Kritik der reinen Vernunft in dem gelehrten und ungelehrten Publikum erregte, konnte jener Ausspruch „unzeitgemäss“ werden, weil er bei aller seiner individuellen Giltigkeit eine allgemeine, für jede Zeit giltige Wahrheit enthält. Denn der Nutzen der spekulativen Bemühungen, aus denen eine Kritik der reinen Vernunft resultiert, der Nutzen der Kritik der reinen Vernunft selbst für die Hebung der Kultur, die Läuterung sittlich religiöser Ansichten, für Volksaufklärung und Volksbefreiung ist wegen der mannigfachen Vermittelungen, deren er unumgänglich bedarf, um sich im Leben der Nationen geltend zu machen, notwendig ein „entfernter“, und er wird und bleibt, eben weil er ein „entfernter“ ist und nur nach und nach durch unmerkliche Wirkung verborgener Einflüsse zustande kommt, notwendig „von gemeinen Augen“, d. h. von dem Pöbel der Utilitarier, der blossen Praktiker, der sogenannten Real- und Inter-

dessen, was man niederreisse, aufbauen, oder wenigstens, wenn man das Hirngespinst weggeschafft habe, die reine Verstandeseinsicht dogmatisch begreiflich machen und deren Grenzen zeigen. „Damit“ war er „nun beschäftigt“; er entzog die Zwischenstunden, die ihm seine sehr wandelbare Leibesbeschaffenheit „zum Nachdenken“ erlaubte, oft wider seinen Vorsatz der Beantwortung freundschaftlicher Briefe und überliess sich „dem Hange“ seiner „Gedanken“. (R. XI, 1. A., 24—29, 31.)

Aus diesen Mitteilungen geht hervor:

1. Kant war in den Jahren 1771 und 1772 mit dem Problem der transszendentalen Analytik eifrig beschäftigt, — mit der Frage nach der Giltigkeit apriorischer Begriffe für die Gegenstände der Natur, — mit der Auffindung und Deduktion der Kategorien; dagegen bildeten die Fragen und Lösungen, welche in der Kritik der reinen Vernunft hinter der Analytik

---

essenpolitiker — welcher nur augenfällige und schnelle Erfolge zu schätzen weiss — notwendig „gänzlich verkannt“. An dieser Notwendigkeit konnte eine „günstige Erfahrung“ von dem Aufsehen, welches die Kritik der reinen Vernunft zu machen begann, nichts ändern, und daher konnte diese „günstige Erfahrung“ unmöglich einen Grund für die Weglassung jenes Ausspruchs in der 2. Auflage darbieten. Mir scheint dagegen ein „genügender Grund“ für die Weglassung darin zu liegen, dass jener Ausspruch, der nicht undeutlich ein nicht ganz geringes Selbstgefühl anzeigt, wiederholt noch weit mehr, als das erste Mal den Eindruck der Anmassung wenn nicht der Selbstgefälligkeit erwecken konnte, und ferner darin, dass ein solches Hervortreten mit der eigenen Persönlichkeit, als es sich in jenem Ausdruck darstellt, wenn es auch bei der ersten Widmung nicht gerade bedenklich war, doch erneut und womöglich wieder und wieder erneut die Würdigung des Mannes, dem gegenüber es geschah, mit einem Minimum von Selbstverherrlichung würde amalgamiert haben. — Selbstverständlich dachte Kant 1781 und schon früher über den Nutzen seiner Kr. d. r. V. auch für die Schule anders als 1772.

liegen, ob er ihnen schon seine Aufmerksamkeit mag zugewendet haben, doch nicht die unmittelbaren Ziele seiner Bemühung.

2. Er war am 21. Februar 1772 zu dem Gedanken, welcher der Transszendentalphilosophie zugrunde liegt, — zu dem transszendentalen Grundgedanken noch nicht gelangt, dass nur das Hineindenken von Gegenständen in den Empfindungsstoff mittelst der Kategorien erst überhaupt Gegenstände setzt, da ohne jenes Hineindenken gar keine Gegenstände würden vorhanden sein, mithin dass nur die Erkenntnis von Gegenständen den Gegenständen der Erkenntnis Möglichkeit und Ursprung verleiht, nicht aber umgekehrt — wie die herkömmliche Ansicht war — erst die Gegenstände der Erkenntnis hervortreten, und hinterher die Erkenntnis der Gegenstände erfolgt.

3. Es ist jedoch nicht unwahrscheinlich, dass er bald darauf, und vielleicht noch im Jahre 1772, spätestens aber, wie sich weiterhin ergeben wird, im Jahre 1773 die objektive Deduktion der Kategorien ausdachte. Denn sie beruht auf der Einsicht, dass Vorstellung und Gegenstand nur dann sich notwendig aufeinander beziehen, entweder wenn der Gegenstand die Vorstellung, oder wenn die Vorstellung den Gegenstand möglich macht, und zu dieser Einsicht war er im Februar 1772 gelangt, — obschon noch nicht zu einer so tiefen und so bestimmten Einsicht in diese Beziehung, dass ihm damals schon der transszendentale Grundgedanke aufleuchtete. Da nun aber die Reflexion nahe liegt, dass, wenn der Gegenstand die Vorstellung möglich macht, die Beziehung zwischen beiden nur empirisch ist, und ferner die Reflexion auf der Hand liegt, dass die menschliche Vorstellung eine absolute Position von Gegenständen d. h. Dinge an sich nicht möglich macht, so liegt auch wohl die Reflexion nicht

allzu fern, dass die notwendige Beziehung zwischen Vorstellung und Gegenstand für den Menschen in einer relativen Setzung vor sich geht, in welcher die Kategorien als reine Begriffe von Gegenständen überhaupt durch Hinzugabe der Gedankenform: Objekte, zu der Materie der Empfindungen in Verbindung mit den apriorischen Anschauungen des Raumes und der Zeit die Gegenstände der Erfahrung möglich machen, und die Gegenstände der Erfahrung als Produkte der Kategorien den letzteren notwendig konform seien. Obschon diese Lösung der Frage, wenn sie sich heute als verhältnismässig leicht darstellt, an das Ei des Columbus erinnern kann, so sollte ich doch meinen, dass sie, mag sie im Jahre 1772 oder 1773 und später auch jedem anderen unmöglich gewesen sein, trotzdem schon damals Kant nicht allzu schwere Mühe kann gekostet haben, selbst dann nicht, wenn er die mangelhafte Scheidung zwischen dem Gebiet der Phänomene und dem Felde der Dinge an sich, die in seiner Dissertation vom Jahre 1770 bemerklich ist, auch in der Zwischenzeit noch zu keiner bestimmten und sicheren Unterscheidung hinausgeführt hatte. Die Mühe, die ihm nach seinem Bekenntnis in der Vorrede zur 1. Auflage der Kritik der reinen Vernunft die Deduktion der Kategorien gekostet hat, betraf, wie mich dünkt, nicht so sehr die objektive, als vielmehr die subjektive Deduktion der Kategorien, — also nicht die Frage: warum sind die Kategorien a priori giltig für die Gegenstände der Erfahrung? sondern die Frage: in welcher Art und auf welchem Wege werden die Gegenstände der Erfahrung aus Empfindungen, apriorischen Anschauungen und Kategorien durch Sinn, Einbildungskraft und Verstand gradatim hergestellt? Es ist wohl mehr als wahrscheinlich, dass er die subjektive Deduktion der Kategorien erst eine geraume Zeit später

ausdachte, — erst damals, als er nach den Axiomen der Anschauung und den Antizipationen der Wahrnehmung, bei denen sich eher ergab, aus welchem Grunde und in welcher Art sie ihre notwendige Wahrheit und absolute Gewissheit erlangten — weil nämlich die Erscheinungen, die wir haben, den Formen unserer Rezeptivität konform sein müssen —, die Analogien der Erfahrung entdeckte, die bei Beantwortung der Frage, deren Aufwerfung sie forderten: auf welche Weise sie denn die Wahrnehmungen in der Zeit regulieren, die Einsicht erschlossen, dass aller ihrer Regulierung eine dreifache — nur mit Hilfe der Kategorien ausübbare — Synthesis vorangehen müsse: die Synthesis der Apprehension in der Anschauung, der Reproduktion in der Einbildung, der Rekognition im Begriff.

4. Er erkannte schon deutlich, dass er die Transszendentalphilosophie völlig ins reine bringen müsse, ehe er die Metaphysik der Sitten zu bearbeiten anfinge; daher verschob er die Behandlung der letzteren bis auf weiteres, war aber, wie die Ausdrücke: Metaphysik der Sitten, reine Prinzipien der Sittlichkeit andeuten, zu der Einsicht gelangt, dass die Moral auf apriorische Prinzipien zu gründen sei.

5. Obschon er die Behandlung der Metaphysik der Sitten aussetzte, so blieb doch sein Interesse an ihr ungeschmälert und lebendig, und er hegte die Hoffnung, dass die ihm zunächst angelegene Schöpfung der Transszendentalphilosophie auch für die Begründung einer reinen Sittenlehre als höchst wertvoll und förderlich sich erweisen werde. Diese Hoffnung erwähnt er in seinem nächsten Briefe an Herz aus einem der letzten Monate des Jahres 1773 oder spätestens aus einem der ersten Monate des Jahres 1774.

6. Er gedachte im Februar 1772, „den ersten Teil“

einer „Kritik der reinen Vernunft", „der die Quellen der Metaphysik, ihre Methode und Grenzen" enthalten sollte, „binnen etwa drei Monaten" herauszugeben. Er stellte also schon damals dem ersten Teile einer Kritik der reinen Vernunft im allgemeinen dieselbe Aufgabe, die er seiner Kritik der reinen Vernunft in der Vorrede zur ersten und in der Vorrede zur zweiten Auflage derselben stellte, wenn er in jener ersten Vorrede erklärte: er verstehe unter der Kritik der reinen Vernunft „die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt und die Bestimmung sowohl der Quellen, als des Umfanges und der Grenzen derselben, alles aber aus Prinzipien" (R. II, 8), und in dieser zweiten Vorrede erklärte: „die Kritik der reinen spekulativen Vernunft ist ein Traktat von der Methode" (R. II, 674). Nach seinem Vorhaben im Februar 1772 wollte er eine solche Kritik der reinen Vernunft binnen etwa drei Monaten, mithin etwa im Juni des Jahres 1772 herausgeben. Demnach übersah er damals noch keineswegs, in welche verwickelte und weitläufige Untersuchungen er sich würde einspinnen müssen, wenn er an die Lösung seiner Aufgabe nicht bloss mit der Konzeption von Ideen im Denken, sondern mit der Verfolgung derselben in schriftstellerischer Darstellung herantrete. Daher kann er damals für die Kritik der reinen Vernunft kaum irgend etwas oder höchstens nur äusserst wenig zu Papier gebracht haben.

Einschaltungsweise erwähne ich noch, dass Kant in seinem Briefe an Herz vom 21. Februar 1772 der im Jahre 1771 erschienenen Schrift desselben mit Anerkennung gedenkt, die Beurteilungen der letzteren

in der Breslauischen und Göttingischen Zeitung tadelt, und zwei von Schultz — einesteils früher schon von Lambert — erhobene Einwände gegen seine in der Dissertation vom Jahre 1770 vorgetragene Lehre über Raum und Zeit durch Widerlegungen abweist, die nachmals in der Kritik der reinen Vernunft, höchstens mit Ausnahme einer einzigen Bestimmung, genauer und deutlicher gegeben wurden.

In bezug auf diese Äusserungen bemerke ich hier nur, dass Kants Urteil in seinem Briefe an Herz vom 21. Februar 1772 über dessen Schrift, wenigstens auf den ersten Blick, mit den Urteilen nicht übereinstimmt, welche er über sie etwa anderthalb Jahre später in seinem Briefe an Nicolai vom 25. Oktober 1773 und in seinem Briefe an Herz aus dem Winter 1773/74 fällte. Denn in jenem Briefe an Herz vom 21. Februar 1772 sagt er: „Was Ihr mit Geschmack und tiefem Nachsinnen geschriebenes Werkchen betrifft, so hat es in vielen Stücken meine Erwartung übertroffen“, und weiterhin: „der wackere Pastor Schultz, der beste philosophische Kopf, den ich in unserer Gegend kenne, hat die Absicht des“ — in Kants Dissertation aufgestellten — „Lehrbegriffs gut eingesehen; ich wünsche, dass er sich auch mit Ihrem Werkchen beschäftigen möge“ (R. XI, 1. A., 28, 29). Dagegen lässt er sich in seinem Briefe an Nicolai, nachdem er den Empfang eines Schreibens desselben sowie des ersten Stückes des zwanzigsten Bandes der Allgemeinen Deutschen Bibliothek bescheinigt und für die ihm durch Vorsetzung seines Bildnisses vor jenes Stück des Journals erzeugte Ehre einen etwas verklausulierten Dank abgestattet hat, folgendermassen aus: „Das Bildnis ist allem Vermuten nach von einer Kopei meines Porträts, welche Herr Herz nach Berlin nahm, gemacht und daher wenig getroffen, obzwar sehr wohl

gestochen worden. Es ist mir hiermit, wie mit seiner Kopei von meiner Dissertation gegangen, in welcher er zwar, da ihm die Materie derselben selbst neu war, sehr viel Geschicklichkeit gewiesen, aber so wenig Glück gehabt hat, den Sinn derselben auszudrücken, dass deren Beurteilung in demselben Stück der Bibliothek, sie notwendig sehr unwichtig hat finden müssen" (R. XI, 1. A., 70). Und in dem Briefe an Herz aus dem Ende des Jahres 1773 oder Anfang des Jahres 1774 schreibt er: „Die in demselben Stücke" [der Bibliothek, in welchem Kants Bildnis stand] „vorkommende Rezension Ihrer Schrift beweist doch, was ich besorgte: dass, um neue Gedanken in ein solches Licht zu stellen, dass der Leser den eigentümlichen Sinn des Verfassers und das Gewicht der Gründe vernehme, eine etwas längere Zeit nötig ist, um sich in solche Materien bis zu einer völligen und leichten Bekanntschaft hineinzudenken" (R. XI, 1. A., 67). Hiernach hatte Kant vorweg angenommen und dann seine Annahme bestätigt gefunden, dass Herz den Lehrbegriff der Dissertation völlig zu durchdringen nicht in der Lage gewesen sei.

Die Ausgleichung der Differenz zwischen jenen früheren und diesen späteren Urteilen bleibt hier unversucht, weil eine Erörterung über das Verhältnis der Herzschen Schrift und deren Beurteilung in der Allgemeinen Deutschen Bibliothek zu Kants Dissertation mich allzuweit von meinem Wege ablenken würde. Daher merke ich nur im Vorübergehen und ohne Begründung an, dass die Herzschen „Betrachtungen aus der spekulativen Weltweisheit" allerdings Kants Lehrbegriff von Zeit und Raum ungenügend darstellen, aber einige Expositionen enthalten, die wegen ihrer Beziehungen zu Kants späterer Antinomien-Lehre interessant sind, und dass die kurze Besprechung der Herz-

schen Schrift in der Allgemeinen Deutschen Bibliothek (20. Bd., 1. St., S. 227—229) freilich weder ein Referat über diese Schrift, noch über die Kantsche Dissertation gibt, aber gegen die in der letzteren vorgetragene Lehre von Raum und Zeit Einwendungen macht, welche mit einigen von denen zusammentreffen, die Lambert in seinem Briefe an Kant vom Ende des Jahres 1770 erhoben hatte.[1])

Indes hat Kant schwerlich durch die Herzsche Schrift irgend eine Förderung in seinen Gedankenarbeiten erhalten. Dies ist hier nur obenhin zu berühren, dagegen hervorzuheben, dass er an der oben aus seinem Briefe an Nicolai zitierten Stelle fortfährt: „Doch meine gegenwärtige Arbeit wird sie" [die Materie der Dissertation] „in einem erweiterten Umfange, und, wie ich hoffe, mit besserm Erfolg in kurzem mehr ins Licht stellen" (R. XI, 1. A., 71). Denn wenn Kant gegen das Ende des Oktober 1773 seine Kritik der reinen Vernunft nur „in einem erweiterten Umfange" der Dissertation abzufassen und sie in kurzem zu veröffentlichen, also mit ihr schnell fertig zu werden gedachte, so ist auch damals für das Werk wahrscheinlich nur sehr wenig niedergeschrieben gewesen.

---

[1]) Es sei mir gestattet, zu S. 70 der ersten meiner Abhandlungen: „Zur Beurteilung etc." hier nachzutragen: In dem oben erwähnten Briefe bekennt sich gelegentlich auch Lambert zu dem Satze, den Kant später in den Prolegomenen (R. III, 156) dem Göttingischen Rezensenten spöttisch vorhielt, — „dass beständiger Schein für uns Wahrheit ist" (R. I, 367).

Brief an Herz aus einem der letzten Monate des Jahres 1773 oder einem der ersten Monate des Jahres 1774.[1])

Nachdem hier Kant an den Ausdruck seiner Freude über Herz' Übung im Praktischen der Arzneikunst unter der Anführung eines geschickten Lehrers die Aufforderungen: „Machen Sie ja fein viele Beobachtungen", und: „Studieren Sie doch ja die grosse Mannigfaltigkeit der Naturen", geknüpft und dazwischen den weit greifenden Satz: „Die Theorien sind so hier" — in der Arzneiwissenschaft — „wie anderwärts öfters mehr zur Erleichterung des Begriffs als zum Aufschlusse der Naturerscheinungen angelegt", nicht ohne Bezug auf Macbrides systematische Arzneiwissenschaft, die ihm „in dieser Art" sehr wohlgefalle, eingestreut hat, repliziert er auf den höflichen Vorwurf, dass Herz — wie dieser ihm letzthin geschrieben hatte — im Messkatalog fleissig, aber vergeblich nach einem gewissen Namen unter dem Buchstaben K. suche, zunächst mit der nicht leicht deutbaren Erwiderung, es wäre ihm nach der vielen Bemühung, die er sich gegeben, nichts leichter gewesen, als seinen Namen dort „mit nicht unbeträchtlichen Arbeiten, die" er „beinahe fertig liegen habe, paradieren zu lassen", und fährt dann fort:

„Allein, da ich einmal in meiner Absicht, eine so lange von der Hälfte der philosophischen Welt umsonst bearbeitete Wissenschaft umzuschaffen, soweit gekommen bin, dass ich mich in dem Besitz eines Lehrbegriffs sehe, der das bisherige Rätsel völlig aufschliesst und das Verfahren der sich selbst isolierenden Vernunft unter sichere und in der Anwendung leichte

---

[1]) Den Nachweis für die Richtigkeit dieser Datierung s. im Anhange unter No. 2: „Kants Vorlesungen über Anthropologie".

Regeln bringt, so bleibe ich nunmehr halsstarrig bei meinem Vorsatz mich“ [durch] „keinen Autorkitzel verleiten zu lassen, in einem leichteren und beliebteren Felde Ruhm zu suchen, ehe ich meinen dornigen und harten Boden eben und zur allgemeinen Bearbeitung frei gemacht habe. Ich glaube nicht, dass es viele versucht haben, eine ganz neue Wissenschaft der Idee nach zu entwerfen und sie zugleich völlig auszuführen. Was aber das in Ansehung der Methode der Einteilungen der genau angemessenen Benennungen[1]) für Mühe macht und wie viel Zeit darauf verwendet werden muss, werden Sie sich kaum einbilden können. Es leuchtet mir aber dafür eine Hoffnung entgegen, die ich niemand ausser Ihnen ohne Besorgnis, der grössesten Eitelkeit verdächtig zu werden, eröffne, nämlich der Philosophie dadurch auf eine dauerhafte Art eine andere und für Religion und Sitten weit vorteilhaftere Wendung, zugleich aber auch ihr dadurch die Gestalt zu geben, die den spröden Mathematiker anlocken kann, sie seiner Bearbeitung fähig und würdig zu halten. Ich habe noch bisweilen die Hoffnung, auf Ostern“ [Ostern 1774] „das Werk fertig zu liefern, allein wenn ich auch auf die häufigen Indispositionen rechne, welche immer Unterbrechungen verursachen, so kann ich doch beinahe mit Gewissheit eine kurze Zeit nach Ostern“ — also nach Ostern 1774 — „dasselbe versprechen.“

Dann wendet er sich zu dem von Herz projektierten „Versuch in der Moralphilosophie“ und gibt

---

[1]) Bei Rosenkranz-Schubert ist hier keine Interpunktion. Hartenstein (VIII, 695) interpunktiert: „in Ansehung der Methode der Einteilungen, der genau angemessenen Benennungen“ u. s. w. Besser aber wäre wohl zu interpunktieren: „in Ansehung der Methode, der Einteilungen, der genau angemessenen Benennungen“ u. s. w.

seinem Wunsche, es möge darin der in der höchsten Abstraktion der Vernunft so wichtige und in der Anwendung auf das Praktische so leere Begriff der Realität nicht Geltung erhalten, die bei Entwickelung seiner moral-philosophischen Prinzipien nicht ganz ausser acht zu lassende Begründung: „denn der Begriff" — der Realität — „ist transszendental, die obersten praktischen Elemente aber sind Lust und Unlust, welche empirisch sind, ihr Gegenstand mag nun erkannt werden, woher er wolle. Es kann aber ein blosser reiner Verstandesbegriff die Gesetze oder Vorschriften desjenigen, was lediglich sinnlich ist, nicht angeben, weil er in Ansehung dieses völlig unbestimmt ist. Der oberste Grund der Moralität muss nicht bloss auf das Wohlgefallen schliessen lassen, er muss selbst im höchsten Grade wohlgefallen, denn er ist keine bloss spekulative Vorstellung, sondern muss Bewegkraft haben und daher, ob er zwar intellektuell ist, so muss er doch eine gerade Beziehung auf die ersten Triebfedern des Willens haben." Dabei verheisst Kant: „Ich werde froh sein, wenn ich meine Transszendentalphilosophie werde zu Ende gebracht haben, welche eigentlich eine Kritik der reinen Vernunft ist, alsdann gehe ich zur Metaphysik, die nur zwei Teile hat: die Metaphysik der Natur und die Metaphysik der Sitten, wovon ich die letztere zuerst herausgeben werde und mich darauf zum voraus freue."

Indem er noch der Herzschen Rezension über Platners Anthropologie [im 1. Stück des 20. Bandes der Allgemeinen Deutschen Bibliothek] gedenkt, äussert er sein Vergnügen über die darin hervorblickende, erhöhte „Geschicklichkeit" des Rezensenten, auf welchen er von selbst nicht würde geraten haben, teilt ihm mit, dass er „in diesem Winter zum zweiten Mal ein Collegium privatum der Anthropologie lese, das er „jetzt

zu einer ordentlichen akademischen Disziplin zu machen gedenke", und beschreibt seinen von dem Platnerschen ganz abweichenden Plan bei Behandlung derselben: „Die Absicht, die ich habe, ist, durch dieselbe die Quellen aller Wissenschaften, die der Sitten, der Geschicklichkeit, des Umganges, der Methode, Menschen zu bilden und zu regieren, mithin alles Praktischen zu eröffnen. Da suche ich alsdann mehr Phänomena und ihre Gesetze als die ersten Gründe der Möglichkeit der Modifikation der menschlichen Natur überhaupt. Daher die subtile und in meinen Augen auf ewig vergebliche Untersuchung über die Art, wie die Organe des Körpers mit den Gedanken in Verbindung stehen, ganz wegfällt. Ich bin unablässig so bei der Beobachtung, selbst im gemeinen Leben, dass meine Zuhörer vom ersten Anfange bis zu Ende niemals eine trockene, sondern durch den Anlass, den sie haben, unaufhörlich ihre gewöhnliche Erfahrung mit meinen Bemerkungen zu vergleichen, jederzeit eine unterhaltende Beschäftigung haben. Ich arbeite in Zwischenzeiten daran, aus dieser in meinen Augen sehr angenehmen Beobachtungslehre eine Vorübung der Geschicklichkeit, der Klugheit und selbst der Weisheit für die akademische Jugend zu machen, welche nebst der physischen Geographie von aller andern Unterweisung unterschieden ist und die Kenntnis der Welt heissen kann."

Zum Schlusse lässt er auch in diesem Briefe nicht unberührt, dass er sein Bildnis vor der Bibliothek gesehen habe, dass er durch die Ehre, die ihm erzeigt worden, ein wenig beunruhigt werde, weil er, wie Herz wisse, „allen Schein erschlichener Lobsprüche und Zudringlichkeit, um Aufsehen zu machen, sehr meide", dass er das Porträt wohl gestochen, obzwar nicht wohl getroffen finde, indessen mit Vergnügen erfahre, die

Aufnahme desselben in die Bibliothek sei „die Veranstaltung der liebenswürdigen Parteilichkeit“ seines „ehemaligen Zuhörers“, und er fällt dann mit Bezug auf die in demselben Stücke der Bibliothek vorkommende Rezension der Herzschen Schrift das Urteil über die letztere, welches schon oben von mir bei Erwähnung des Kantschen Briefes an Nicolai vom 25. Oktober 1773 wörtlich angeführt worden.

Dieser Brief an Herz aus dem Winter 1773/74 gibt zu folgenden Erwägungen Anlass:

1. Welches war der Lehrbegriff, der Kant am Ende des Jahres 1773 mit der Zuversicht erfüllte, dass er „das bisherige Rätsel“ völlig aufschlösse und das Verfahren der sich selbst isolierenden Vernunft unter sichere und in der Anwendung leichte Regeln brächte? Darüber kann, meine ich, kein Zweifel sein. Es war der Lehrbegriff, welcher der Deduktion der Kategorien zugrunde liegt, die früheren Theorien über die Gegenstände der Erkenntnis und die Erkenntnis der Gegenstände stürzte, und das bisherige Rätsel: wie ist die Beziehung der Vorstellungen auf Gegenstände möglich? — das Rätsel, welches die Sensualisten und Empiristen, die Intellektualisten und Noologisten nicht hatten lösen können, löste, indem er zeigte: die von den Sensualisten und Empiristen angenommenen sinnlichen Gegenstände, welche infolge der durch sie hervorgebrachten Eindrücke uns Empfindungen und Vorstellungen geben sollen, mittelst deren wir sie erkennen, sind nicht eher vorhanden, als bis sie von uns gesetzt werden, und wir setzen sie nicht, nachdem wir sie erkannt haben, sondern dadurch, dass wir erkennen, setzen wir sie, — sie entspringen aus unserer Erkenntnis, oder: nicht weil es sinnliche Gegenstände gibt, gibt es Erkenntnis, sondern weil es Erkenntnis gibt, gibt es sinnliche Gegenstände; dagegen

sind die von den Intellektualisten und Noologisten angenommenen intelligiblen Gegenstände, welche durch reine Vernunftbegriffe sollen erkannt werden, nur Vorstellungen, von denen wir nie können gewiss werden, ob ihnen etwas Reales korrespondiert, oder nicht, weil wir keine Anschauung besitzen, welche über die Grenzen der sinnlichen Welt hinausgeht in das Intelligible. Unsere Erkenntnis ist Erkenntnis der sinnlichen Welt, — einer Welt, die mit allen ihren Gegenständen nirgend anders existiert, als in unserem einheitlichen Selbstbewusstsein, hier aber in objektiver Wahrheit und Wirklichkeit, weil sie innerhalb unserer allerdings sinnlichen, aber apriorischen Raum- und Zeitanschauung durch apriorische, aber empirisch determinierte, kategoriale Verstandessynthesen aller der Empfindungen gebildet wird, welche in unserer Rezeptivität aus dem unerkennbaren Verhältnis derselben zu einem unerkennbaren Übersinnlichen entstehen.

2. Indessen, wenn Kant sagt: dieser Lehrbegriff bringt das Verfahren der sich selbst isolierenden Vernunft unter sichere und in der Anwendung leichte Regeln, so ist nicht klar, welche Regeln er hier im Sinne hat. Die Grundsätze des reinen Verstandes? Sie sind freilich sicher, aber auch in der Anwendung leicht? Und durch jene Grundsätze wird nicht das Verfahren der sich selbst isolierenden Vernunft reguliert, sondern die Erfahrung, das Produkt des Verstandes und der Sinnlichkeit, konstituiert. Also hat er wohl an die regulativen Prinzipien der Vernunft gedacht. Sie dürfen allenfalls „in der Anwendung leichte Regeln“ genannt werden als geläufige Maximen des theoretischen Vernunftgebrauchs, aber sind sie auch sicher? sind sie nicht von unsicherer Tragweite? Und gibt der Lehrbegriff der transszendentalen Analytik ohne weiteres die regu-

lativen Prinzipien der transszendentalen Dialektik an die Hand? Um Wesen, Gehalt und Bedeutung jener Prinzipien zu ergründen, ist eine Zurüstung vonnöten, welche in der transszendentalen Analytik nicht gemacht wird. Vielleicht hielt Kant im Jahre 1773, als er den Lehrbegriff der transszendentalen Analytik, wenigstens in dessen punktum saliens, entdeckt hatte, die Lösung aller Probleme, mit denen er sich in der Kritik der reinen Vernunft zu beschäftigen hatte, nunmehr für leicht, und war sich der Schwierigkeiten nicht bewusst, welche ihm die Probleme der transszendentalen Dialektik bieten würden, sobald er sie wirklich in Angriff nehme und nicht bloss — wie damals — bloss in Angriff nehmen wollte.

3. Ob Kant gegen das Ende des Jahres 1773 schon weit über die Entdeckung des transszendentalen Lehrbegriffs und über die Einsicht in die Möglichkeit einer objektiven Deduktion der Kategorien hinausgekommen war, — ob er die Gedankenreihen, welche später die transszendentale Analytik enthielt, schon damals gegliedert überschaute, geschweige denn diejenigen, die später in der transszendentalen Dialektik hervortraten, — ist mehr als fraglich. Denn seine Klage über die Mühe, die ihm die „Methode“, die „Einteilungen“, die „genau angemessenen Benennungen“ machten, scheint darauf hinzudeuten, dass er damals mit der Beweisart der Gedanken, die er ergriffen hatte, mit der Verteilung, Verkettung, Gruppierung derselben, sowie mit der Zusammenfassung der Gruppen unter bezeichnende Titel, vielleicht auch mit der terminologisch bestimmten Ausprägung einzelner Begriffe noch keineswegs im reinen war. Doch muss bei ihm die Idee einer Kritik der reinen Vernunft damals im allgemeinen ausgereift gewesen sein. Denn er war sich bewusst, dass er „eine ganz neue Wissenschaft der Idee nach zu

entwerfen und sie zugleich völlig auszuführen" hätte. Auch stand ihm schon ihr Ziel deutlich vor der Seele: „der Philosophie auf eine dauerhafte Art eine andere und für Religion und Sitten weit vorteilhaftere Wendung zu geben", — also die Metaphysik in den „sichern Gang einer Wissenschaft" (R. II, 664 u. ff.) zu bringen, den „Dogmatism der Metaphysik, die wahre Quelle alles der Moralität widerstreitenden Unglaubens" (R. II, 679) zu verschliessen. Wenn er aber der Philosophie „zugleich auch die Gestalt zu geben" trachtete, „die den spröden Mathematiker anlocken kann, sie seiner Bearbeitung fähig und würdig zu halten", so hat er wohl daran gedacht, in seiner „Transszendentalphilosophie, welche eigentlich eine Kritik der reinen Vernunft" sei, die Prinzipien der Konstruktion der Begriffe, welche zur Möglichkeit der Materie überhaupt gehören, zu fundamentieren und sie später in der Metaphysik der Natur zu exponieren. Jedenfalls spricht die Einteilung der Metaphysik in die Metaphysik der Natur und in die Metaphysik der Sitten, wie die Ausschliessung beider Disziplinen von seiner Transszendentalphilosophie, mithin die Verwerfung seines früheren Planes, die gesamte theoretische und praktische Philosophie in einem und demselben Werke zu behandeln, dafür, dass am Ende des Jahres 1773 der Entwurf der Kritik der reinen Vernunft in allgemeinen Umrissen vor ihm Gestalt gewonnen hatte.

4. Aus dem Umstande, dass er gegen Ende des Jahres 1773 „noch bisweilen die Hoffnung" hatte, „auf Ostern das Werk fertig zu liefern", aber trotz häufiger, seine Arbeiten unterbrechender Indispositionen es „beinahe mit Gewissheit eine kurze Zeit nach Ostern" — also nach Ostern 1774 — „versprechen" zu dürfen meinte, wird die V e r m u t u n g, dass er auch gegen das Ende des Jahres 1773 nur w e n i g niedergeschrie-

ben hatte, im höchsten Grade wahrscheinlich, eben weil er damals weder den Umfang, den das Werk haben müsste, wenn es seinem Zweck genügen sollte, richtig schätzte, noch auch kaum die Reihe aller der Probleme, in die es ihn verwickeln mochte, gewiss aber die Schwierigkeiten, die ihm die Lösung derselben bereiten würde, keineswegs übersah. Dass ihm in allen diesen Beziehungen damals noch Klarheit des Überblicks fehlte, geht aus seinen späteren Briefen zur Genüge hervor.

5. Die Gründe, mit denen er seine an Herz gerichtete Warnung, den Begriff der Realität in der Moralphilosophie geltend zu machen, motiviert, beweisen freilich, dass er über seinen Gedankenarbeiten an der Lösung erkenntnistheoretischer Probleme die Beschäftigung mit der Moralphilosophie nicht unterliess, sind aber nicht umständlich genug entwickelt, um seinen damaligen moralphilosophischen Standpunkt sicher erkennen zu lassen. Denn, wenn Kant sagt: der oberste Grund der Moralität müsse im höchsten Grade wohlgefallen, Bewegkraft und eine gerade Beziehung auf die ersten Triebfedern des Willens haben, so hat er nicht angedeutet, ob er meinte: der oberste Grund der Moralität hat Bewegkraft, weil er gefällt, — eine Ansicht, die durchaus verfehlt wäre, da sie zu einer eudämonistischen Moral führte; — oder ob er meinte: der oberste Grund der Moral gefällt, weil er Bewegkraft hat, — eine Ansicht, die durchaus richtig wäre und mit seinen späteren Moralprinzipien in Übereinstimmung stände. In beiden Fällen durfte Kant davor warnen, den Begriff der Realität in der Moralphilosophie geltend zu machen. Denn dieser Begriff, sofern er transszendental, oder als „ein blosser reiner Verstandesbegriff" ein Sein im Unterschiede vom Nichtsein ausdrückend genommen wird, ist in Ansehung des

Empirischen, des Sinnlichen „völlig unbestimmt“, oder ohne alle Beziehung auf „die obersten praktischen Elemente“: Lust und Unlust, d. h. er kann, ganz abstrakt genommen, weder wohlgefallen und deswegen Bewegkraft haben, noch Bewegkraft haben und deswegen wohlgefallen. Dabei ist jedoch zweierlei zu beachten:

Indem Herz statt der reinen Kategorie der Realität in abstracto konkrete Realitäten, nämlich psychologische Prädikate einsetzte — was Kant bei der theistischen Bestimmung des allerrealsten Wesens, aber freilich mit der nötigen Einschränkung, auch tat (s. Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre [herausgegeben von Pölitz], Leipzig 1817, S. 45 und 46, 90 u. ff.) —, konnte er bei seinen moralphilosophischen Betrachtungen mit Anwendung jenes Begriffes doch zu der Vorschrift gelangen, welche „in Ansehung des Sinnlichen, des Empirischen“, der Erregung von Lustgefühlen nicht „völlig unbestimmt“ ist: suche deine höchste Glückseligkeit im Gewinn der grössten, aus der verhältnismässigen (harmonischen) Bearbeitung aller deiner Kräfte und Neigungen entspringenden Summe von Realitäten! (s. Versuch über den Geschmack u. s. w. 2. Auflage, Seite 12, 115, 116, 117, 137, 138, 163, 175, 176.)

Ferner: Mit dieser Moralvorschrift konnte Herz nur zu einer eudämonistischen Ethik gelangen. Indem Kant aber Lust und Unlust die obersten praktischen Elemente nannte, drückte er sich so zweideutig aus, dass es dahingestellt bleiben muss, ob er im Jahre 1773 seiner eigenen Moralphilosophie nicht auch noch einen heteronomischen Charakter gab und die praktische Vernunft von der Sinnlichkeit, nämlich einem der Willensbestimmung zugrunde liegenden Gefühl abhängig machte, „wobei sie niemals sitt-

lich gesetzgebend sein könnte" (R. VIII, 96). Die Entscheidung darüber dürfte erfolgen, wenn er nicht zugleich den obersten Grund der Moralität als intellektuell und die moralischen Erkenntnisse, weil er eine Metaphysik der Sitten abfassen wollte, eben damit als Erkenntnis a priori bezeichnet hätte. Soviel aber bleibt ausgemacht, dass er schon im Jahre 1773 die Transszendentalphilosophie ebenso gründlich von der Moralphilosophie absonderte, wie in der Kritik der reinen Vernunft vom Jahre 1781, wo übrigens in dem Abschnitt: „Einteilung der Transszendentalphilosophie" seine Äusserungen über die obersten Grundsätze der Moralität und alles Praktische, das „sich auf Gefühle bezieht, soferne es Bewegungsgründe enthält" (R. II, 27), auch nicht von aller Zweideutigkeit freigehalten sind.

Selbstverständlich ergibt sich aus den eben erwogenen, die Moralphilosophie berührenden Andeutungen in dem Briefe an Herz, dass Kant im Jahre 1773 den Begriff der Realität schon als reinen Verstandesbegriff, als Kategorie entdeckt hatte.

6. Es ist wohl zweifellos, dass Kant im Jahre 1773 die Frage von der Möglichkeit der Gemeinschaft der Seele mit einem organischen Körper noch nicht in kritischem Sinne entschieden hatte. Denn, wie sich zeigen wird, hatte er damals schwerlich dieses Problem oder irgend ein anderes der transszendentalen Dialektik auch nur seinen Meditationen gründlich unterzogen zum Zweck eines Lösungsversuchs aus dem Gesichtspunkte seines neuen Lehrbegriffs. Aber seine Äusserungen über die Herzsche Rezension von Platners Anthropologie beweisen, dass er aus dem Gesichtspunkte der empirischen Psychologie oder der Anthropologie schon damals für die Korrespondenz zwischen psychischen Erscheinungen und physischen Vorgängen

physiologische Erklärungen verwarf. Denn er sah „die stubtile Untersuchung über die Art, wie die Organe des Körpers mit den Gedanken in Verbindung stehen" — eine Untersuchung, welche Platner nach dem „System des Nervensafts" (Allgemeine Deutsche Bibliothek, Bd. 20, S. 40) angestellt hatte — für eine „auf ewig vergebliche" an. Im Jahre 1766 hatte er noch in den „Träumen eines Geistersehers" die Hirngespinste der Phantasten physiologisch zu erklären versucht und dabei — allerdings nur bittweise — „dasjenige, was Cartesius annahm und die mehresten Philosophen nach ihm billigten", zugrunde gelegt, „dass alle Vorstellungen der Einbildungskraft zugleich mit gewissen Bewegungen in dem Nervengewebe oder Nervengeiste des Gehirns begleitet sind, welche man ideas materiales nennt" (R. VII, 1. A., 69). Nun aber lehnte er mit Platners physiologischer Erklärung psychischer Phänomene überhaupt auch dessen Erklärung der Gedächtnisideen aus Spuren im Gehirn, aus inneren Impressionen, d. h. aus den herkömmlichen ideae materiales ab, deren Annahme er späterhin, im Jahre 1796 in seiner Beilage zu Sömmerrings Schrift „über das Organ der Seele" eine sehr willkürliche — obschon die physiologische Aufgabe nicht mit der Metaphysik bemengende Hypothese (R. VII, 1. A., 118 u. 119) und im Jahre 1798 in der Anthropologie eine Hypothese, „die selbst wiederum eine Dichtung ist" (R. VII, 2. A., 74, vgl. 3), nannte. Interessant und instruktiv ist ferner der Aufschluss, den er durch Anlass der physiologischen Methode in Platners Anthropologie — die „für Ärzte und Weltweise" bestimmt war — über die davon abweichende Methode sowie über den Inhalt und die Tendenz seiner eigenen, im Wintersemester 1772/73 zum ersten Male abgehaltenen anthropologischen Vorlesungen gibt. Im Unterschiede von Platners szien-

tifisch-physiologischer Methode befolgte Kant eine populär-psychologische, bei welcher er „vom ersten Anfange bis zu Ende“ der Vorträge seinen Zuhörern „Anlass“ bot, „unaufhörlich ihre gewöhnliche Erfahrung mit“ seinen „Bemerkungen zu vergleichen“ und so bei der Unterweisung, die ihnen in systematischer Form zuteil ward, „jederzeit eine unterhaltende Beschäftigung“ zu treiben. Er ging induktiv zu Werke und war „unablässig bei der Beobachtung, selbst im gemeinen Leben“. Daher hatten seine Vorträge auch „mehr Phänomena und ihre Gesetze“ zum Inhalt, als jene „ersten Gründe“, welche die Modifikation der menschlichen Natur überhaupt ermöglichen. Die Tendenz seiner anthropologischen Vorträge aber war pragmatisch, indem er ihnen Anleitung zur Geschicklichkeit und Klugheit als Ziel, und sie war moralisch, indem er ihnen Anleitung zur Weisheit als Endziel setzte. Demgemäss betrachtete er in ihnen den Menschen nicht nach dem, was er durch die Natur wird, sondern nach dem, was er vermöge seiner Freiheit aus sich macht, — nicht den Natur-, sondern den Kulturmenschen, dessen Intelligenz die Wissenschaften, dessen Geschmack die Sitten, dessen Wille und Vernunft eine rechtliche Staats- und Regierungsordnung hervorbringt. Indem er aber an seinen Beobachtungen die Zuhörer so beteiligen wollte, dass sie selbst beobachten lernten und selbsttätig beobachteten, hatte er im Sinne, aus seiner Beobachtungslehre eine Vorübung der Geschicklichkeit, der Klugheit und selbst der Weisheit für die akademische Jugend zu machen.[1])

7. Welchem „leichteren und beliebteren Felde“, als dem der Metaphysik, die „nicht unbeträchtlichen

---

[1]) Näheres darüber im Anhange unter No. 3: „Kants Vorlesungen über physische Geographie und ihr Verhältnis zu seinen anthropologischen Vorlesungen“.

Arbeiten" zugehörten, die Kant „nach der vielen Bemühung, die" er sich „gegeben", im November oder Dezember des Jahres 1773 „beinahe" so „fertig liegen" hatte, dass „nichts leichter", als ihre Veröffentlichung „gewesen" wäre, lässt sich nicht bestimmen. Vaihinger freilich setzt bei Wiedergabe jener Kantischen Mitteilung an Herz hinter den Worten: „einem leichteren und beliebteren Felde" in Parenthese: „Moral und Ästhetik" (Komm. S. 153), ohne für diese Behauptung, die ohne Grund ist, auch nur einen vermeintlichen Grund anzugeben, als ob selbstverständlich unter „einem leichteren und beliebteren Felde" gar nichts anderes, als Moral und Ästhetik könne verstanden werden, und ohne zu erwägen, dass Moral und Ästhetik zwei Felder sind, und nicht eines. Denn, wenn Kant im Jahre 1772 — nach seinem Briefe an Herz vom 21. Februar 1772 — „in der Unterscheidung des Sinnlichen vom Intellektualen in der Moral es schon ziemlich weit gebracht", „die Prinzipien des Gefühls, des Geschmacks und der Beurteilungskraft, mit ihren Wirkungen, dem Angenehmen, Schönen und Guten auch schon vorlängst zu" seiner „ziemlichen Befriedigung entworfen" hatte (R. XI, 24 und 25, vgl. Brief an Herz v. 7. Juni 1771, ibid. S. 33, Ende des 1. Absch.), so folgt daraus auch nicht von ferne, dass die „viele Bemühung", die er sich auch mit der „Moral und Ästhetik", aber mit ihnen sicher nicht mehr gegeben hatte, als mit der Untersuchung über die Grenzen der Sinnlichkeit und Vernunft und über die Metaphysik überhaupt, gerade in der Moral und in der Geschmackslehre oder in einer von beiden Disziplinen zu beinahe druckfertig liegenden Ausarbeitungen geführt hatte, während die Ausarbeitungen für die Kritik der reinen Vernunft und die Metaphysik überhaupt unterblieben. Für die Moral ist das Gegenteil

so gut wie bezeugt durch Kants Äusserung in dem vorliegenden Briefe vom Ende des Jahres 1773, dass er nach Beendigung seiner Transszendentalphilosophie, seiner Kritik der reinen Vernunft, — dass er „als dann“ erst an die Metaphysik der Natur und die Metaphysik der Sitten gehen werde, wovon er die letztere zuerst herausgeben wollte. Wenn aber für die Metaphysik der Sitten, für die Moral eine beinahe druckfertige Ausarbeitung nicht vorhanden war, warum ist anzunehmen, dass eine solche vorhanden war gerade für die Ästhetik? Nun könnte bei dem „leichteren und beliebteren Felde“ die Anthropologie in Frage kommen, — nicht die physische Geographie. Denn der letzteren hatte er allerdings auch manche Bemühung zugewendet, aber eine Bemühung anderer Art, als jene „viele Bemühung“ war, bei der es sich um die Reform der Metaphysik handelte, und der Konnex der Gedanken, in welchem jene Äusserung auftritt, lässt supponieren, dass die Arbeiten, die er beinahe fertig liegen hatte, aus seiner „vielen“ metaphysischen „Bemühung“ hervorgegangen, oder wenigstens mit ihr im Zusammenhange gewesen seien. Es ist aber wohl zweifellos, dass er bei seiner „vielen“ metaphysischen „Bemühung“ anthropologische, insbesondere psychologische Fragen zum Gegenstand seiner Meditationen hat machen müssen. Und wenn er in eben demselben Briefe an Herz weiterhin äussert, dass er „in Zwischenzeiten daran arbeite“, aus der Anthropologie eine Vorübung der Geschicklichkeit, der Klugheit, der Weisheit für die akademische Jugend zu machen, so kann man versucht sein, dieses Arbeiten in Zwischenzeiten für dasjenige zu nehmen, aus dem die „nicht unbeträchtlichen Arbeiten in einem leichteren und beliebteren Felde“, d. h. in der Anthropologie resultierten, die er beinahe fertig liegen hatte. Wo ist

aber die Bürgschaft, dass dieses Arbeiten in Zwischenzeiten zu nicht unbeträchtlichen Aufzeichnungen führte, während höchstens nur unbeträchtliche Aufzeichnungen die metaphysische Denkarbeit ergab bei ihrer regulären Fortsetzung?

8. Der letzte Abschnitt in Kants obigem Briefe an Herz ist eine Verkürzung seines Briefes an Nicolai. Dort und hier stimmt der Inhalt ganz, und der Ausdruck an einzelnen Stellen nahezu wörtlich überein. Kant machte wohl nicht Kladde zu den meisten seiner Briefe. Dass er keine zu dem an Nicolai gemacht hat, ist höchst wahrscheinlich, da nach dem Faksimile desselben (in der ersten Hart. Ausg. d. W. Kants 1838 u. 39, Bd. X vor S. 493 u. 494) etwa sieben, wenn auch nur sehr geringfügige Korrekturen in ihm vorhanden sind, welche sich schwerlich vorfinden würden, hätte er ihn zuerst im Konzept entworfen gehabt. Besass er aber kein Konzept von ihm, so muss er den Inhalt und zum Teil auch den Wortlaut desselben noch genau im Gedächtnis gehabt haben, als er den obigen Brief an Herz verfasste. Demnach hat er diesen — für welchen der Winter 1773/74 ohnehin als Abfassungszeit nachweisbar ist — höchstwahrscheinlich nicht viel später, als jenen verfasst, also wohl im November, spätestens vielleicht im Dezember 1773.

Brief an Herz vom 24. November 1776.

Die Konstituierung und Vollendung der „neuen Wissenschaft“, welche Kant in der Idee erfasst hatte, gelang nicht so schnell, als er hoffte, dass sie gelingen würde. Er hatte versprochen, das Werk, in welchem

er seine Idee ausführen wollte, kurze Zeit nach Ostern 1774 erscheinen zu lassen. Aber es erschien nicht, weder 1774, noch 1775, noch 1776. Welchen in der Kritik der reinen Vernunft behandelten Problemen Kant während der Jahre 1774 und 1775 speziell sein Nachdenken widmete, darüber ist keine Nachricht vorhanden. Dass er sich während des Jahres 1774 und der ersten Monate des Jahres 1775 in „Zwischenzeiten" mehr als für seine physisch-geographischen und anthropologischen Vorlesungen unbedingt erforderlich war, mit Fragen beschäftigte, welche die physische Geographie, und die Anthropologie betrafen, dafür zeugt seine Abhandlung: „Von den verschiedenen Rassen der Menschen", die er zur Ankündigung seiner Vorlesungen der physischen Geographie im Sommerhalbjahre 1775 veröffentlichte. Soviel aber scheint mir gewiss, dass er sich mindestens im Jahre 1776 mit den Problemen abgab, welche die Kritik der reinen Vernunft in der transszendentalen Dialektik aufstellt und zu lösen sucht. Dies geht, wie mich dünkt, unzweifelhaft aus seinem Briefe an Herz vom 24. November 1776 hervor.

Im Eingange dieses Briefes bekundet er seine Freude über den guten Fortgang von Herz' medizinischer Praxis, wobei der Verstand unaufhörlich Nahrung durch neue Einsichten empfange und in mässiger Beschäftigung bleibe, statt durch den Gebrauch abgenutzt zu werden, wie dies „unseren grössten Analysten[1]), einem Baumgarten, Mendelssohn, Garve" widerfahre,

---

[1]) „Analysten" bei Hartenstein (VIII, 697) statt: „Annalisten" bei Rosenkranz-Schubert (XI, 1. A., 35). Das letztere ist Druckfehler, kein Schreibfehler Kants, in dessen Originalbrief Analysten steht, wie mir R. Reicke angegeben hat. „Analysten" statt des wohl gebräuchlicheren: Analytiker, hat auch Schiller in den Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen (1838, XII, 114). — Garve wird an der oben wiedergegebenen Briefstelle zum ersten Male von Kant erwähnt.

„denen“ er selbst „von weitem folge“, lobt an der Herzschen Schrift über den Geschmack — die im Jahre 1776 erschienen war — „die Reinigkeit des Ausdrucks, die Gefälligkeit der Schreibart und die Feinheit der Bemerkungen“, ohne jedoch, weil ihm das Buch, er wisse nicht von wem, abgeliehen worden, „einiges besondere Urteil, was“ ihm „im Durchlesen beifiel“, hinzufügen zu können, und erhebt wegen des ihm dort [2. Aufl., S. 58] in Parallele mit Lessing erteilten Lobspruchs — bei intensiv und extensiv erweiterten Seelenkräften viel und zugleich vieles zu umfassen — den Vorwurf parteilicher Freundschaft, da er „noch kein Verdienst besitze, was desselben würdig wäre“, und er daher den boshaften Tadel des Spötters besorgen müsse.

Dann fährt er fort: „In der Tat gebe ich die Hoffnung zu einigem Verdienst in dem Felde, darin ich arbeite, nicht auf. Ich empfange von allen Seiten Vorwürfe wegen der Untätigkeit, darin ich seit langer Zeit zu sein scheine, und bin doch wirklich niemals systematischer und anhaltender beschäftigt gewesen, als seit den Jahren, da Sie mich nicht gesehen haben. Die Materien, durch deren Ausfertigung ich wohl hoffen könnte, einen vorübergehenden Beifall zu erlangen, häufen sich unter meinen Händen, wie es zu geschehen pflegt, wenn man einiger fruchtbaren Prinzipien habhaft geworden. Aber sie werden insgesamt durch einen Hauptgegenstand, wie durch einen Damm, zurückgehalten, an welchem ich hoffe ein dauerhaftes Verdienst zu erwerben, in dessen Besitz ich auch wirklich schon zu sein glaube und wozu nunmehr nicht sowohl nötig ist, es auszudenken, sondern nur auszufertigen. Nach Verrichtung dieser Arbeit, welche ich allererst jetzt antrete, nachdem ich die letzten Hindernisse nur den vergangenen Sommer“ — also den Sommer 1776 —

„überstiegen habe, mache ich mir ein freies Feld, dessen Bearbeitung für mich nur Belustigung sein wird.“ Es gehöre, sagt er, Hartnäckigkeit dazu, um einen Plan, wie den seinigen, unverrückt zu befolgen. Die Schwierigkeiten desselben hätten ihn oft angereizt, sich angenehmeren Materien zu widmen. Von dieser Untreue hätte ihn aber teils von Zeit zu Zeit die Überwindung einiger Schwierigkeiten, teils die Wichtigkeit des Geschäftes selbst zurückgehalten. Das Feld der von allen empirischen Prinzipien unabhängig urteilenden d. i. reinen Vernunft könne ohne Zweifel übersehen werden, weil es in uns selbst a priori liege und keine Eröffnungen von der Erfahrung erwarten dürfe. Um nun den ganzen Umfang, die Abteilungen, die Grenzen, den ganzen Inhalt desselben nach sicheren Prinzipien zu verzeichnen und die Marksteine so zu legen, dass man künftig mit Sicherheit wissen könne, ob man auf dem Boden der Vernunft, oder dem der Vernünftelei sich befinde, dazu gehören: eine Kritik, eine Disziplin, ein Kanon, und eine Architektonik der reinen Vernunft, mithin eine förmliche Wissenschaft, zu der man von denjenigen, die schon vorhanden seien, nichts brauchen könne, und die zu ihrer Grundlegung sogar ganz eigener technischer Ausdrücke bedürfe. Mit dieser Arbeit denke er vor Ostern nicht fertig zu werden, sondern dazu einen Teil des nächsten Sommers, also des Sommers 1777, zu verwenden, so viel seine unaufhörlich unterbrochene Gesundheit ihm zu arbeiten vergönnen werde. Doch bitte er über dieses Vorhaben keine Erwartungen zu erregen, welche bisweilen beschwerlich, und oft nachteilig zu sein pflegten.

Hier werden bereits alle Hauptstücke der späteren „Methodenlehre“ mit Ausnahme der „Geschichte der reinen Vernunft“ dem Namen nach aufgeführt, dagegen die Teile der späteren „Elementarlehre“ unter dem

Namen „Kritik der reinen Vernunft“ zusammengefasst. Daher hatten die letzteren wahrscheinlich ihre genau abgemessenen Benennungen noch nicht erhalten, obgleich sie gewiss schon möglichst gegliedert waren. Der „Damm“ nämlich, den Kant im Sommer des Jahres 1776 glaubte überstiegen zu haben, bestand ohne Zweifel in den „Sophistikationen der reinen Vernunft“, deren Illusion freilich zur Verhütung ihres Truges kann aufgedeckt, aber nicht bis zum völligen Verschwinden ihres Blendwerks kann aufgehoben werden. Denn nur wenn die „Hindernisse“, die er entgegenstellt, überwunden sind, ist es möglich, „die Marksteine“ zur Bezeichnung der Grenzen „zu legen“, welche „den Boden der Vernunft“, die transszendentale Analytik, von dem Felde „der Vernünftelei“, der transszendentalen Dialektik, trennen. Die Materien seines Nachdenkens und jetzt wahrscheinlich auch die Zettel und Papiere, auf die er die Resultate desselben in Bemerkungen verschiedenen Umfangs niederlegte, „häuften sich unter“ Kants „Händen“. Es war nunmehr, wie er meinte, „nicht sowohl nötig“, „auszudenken, sondern nur auszufertigen“. Aber diese Ausfertigung, die er „allererst jetzt“ d. h. im November 1776 antreten und bis in den Sommer des Jahres 1777 vollenden wollte, war zu dem angegebenen Termin so wenig vollbracht, dass sie im August des Jahres 1777 noch gar nicht ihren Anfang genommen hatte. Ja, es scheint, dass erst um diese Zeit die Idee des Ganzen unter Berücksichtigung des wechselseitigen Einflusses der Teile im einzelnen völlig entworfen war.

Brief an Herz vom 20. August 1777.

Der bei weitem grösseste Teil dieses Briefes betrifft nicht Kants Arbeit für die Kritik der reinen Vernunft, sondern seine Begegnung mit Mendelssohn bei dessen — eben ablaufendem — Aufenthalt in Königsberg[1]), und Danksagungen für zwei Geschenke, die er von Herz empfangen hatte, — für das von diesem verfasste Buch: „Briefe an Ärzte", dessen sehr günstiger Beurteilung er eine Schilderung seiner damaligen Unpässlichkeit und zur Abhilfe derselben die Bitte um Zusammenstellung eines Rezepts aus den von ihm notifizierten Mitteln anschliesst, so wie für eine kostbare Sammlung von „Stücken, welche den guten Geschmack und die Kenntnis des Altertums sehr zu befördern dienen" und schon — wie natürlich ihn selbst, so auch — manche seiner Freunde vergnügt hätten.

Erst darnach und gegen den Schluss des Briefes äussert er: „Seit der Zeit, dass wir voneinander getrennt sind, haben meine, ehedem stückweise auf allerlei Gegenstände der Philosophie verwandte Untersuchungen systematische Gestalt gewonnen und mich allmählich zur Idee des Ganzen geführt, welche allererst das

---

[1]) Notizen über Mendelssohns Verweilen in Königsberg sind zusammengetragen auf S. 96—99 der „Geschichte der Juden in Königsberg i. Pr." von Dr. H. Jolowicz. Posen. 1867. Hier ist ohne Bezeichnung ihrer Quelle die Angabe gemacht: „Auf einer Geschäftsreise nach Memel verweilte Moses Mendelssohn, 1777, auf dem Hinwege vom 24. bis 31. Juli und auf der Rückfahrt vom 16. bis 20. August in Königsberg" u. s. w. Kraus aber hat am 29. Juli 1777 an Auerswald geschrieben: Mendelssohn „wollte nach Memel reisen, denn da sollte er eigentlich hin; aber seine Verrichtungen in Memel sind glücklich ohne seine Gegenwart zustande gekommen und so wird er denn noch an drei Wochen hierbleiben und dann abreisen" (Voigt, Biogr. S. 71). Ob trotzdem jene Angabe bei Jolowicz richtig ist, kann ich gegenwärtig nicht feststellen.

Urteil über den Wert und den wechselseitigen Einfluss der Teile möglich macht. Allen Ausfertigungen dieser Arbeiten liegt indessen das, was ich die Kritik der reinen Vernunft nenne, als ein Stein im Wege, mit dessen Wegschaffung ich jetzt allein beschäftigt bin, und diesen Winter damit völlig fertig zu werden hoffe. Was mich aufhält, ist nichts weiter als die Bemühung, allem darin Vorkommenden völlige Deutlichkeit zu geben, weil ich finde, dass, was man sich selbst geläufig gemacht hat und zur grössten Klarheit gebracht zu haben glaubt, doch selbst von Kennern missverstanden werde, wenn es von ihrer gewohnten Denkungsart gänzlich abgeht." (R. XI, 1. A., 40 u. 41.)

Dass im August des Jahres 1777 die Idee des Ganzen bis zu ihren einzelnen Verzweigungen hin in Gedanken ausgebildet war, ist aus Kants damaliger Bemühung zu schliessen, „allem darin Vorkommenden völlige Deutlichkeit" für andere „zu geben"; denn sich selbst hatte er schon alles oder fast alles, was er darin abhandeln wollte, „geläufig gemacht" und, wie er glaubte „zur grössten Klarheit gebracht". Wenn er aber „die Kritik der reinen Vernunft" — in engerer Bedeutung als Kritik ihrer Sophistikationen genommen —, wie vorhin den „Damm", so jetzt den „Stein" nennt, welcher „allen Ausfertigungen" seiner „Arbeiten" im Wege liegt, und, wie er hoffte, im Winter des Jahres 1777/78 „völlig" sollte weggeschafft werden, so ist darunter, wie mir scheint, wiederum die Bestimmung und Abgrenzung des Bodens der Vernunft von dem Felde der Vernünftelei gemeint, d. h. die Aufdeckung des transszendentalen Scheins, welcher Grundsätze veranlasst, die über den empirischen Gebrauch der Kategorien hinweg zu führen sich anmassen und eine mögliche Erweiterung des reinen Verstandes über die Demarkationslinien der Erfahrung vorgaukeln.

Es ist auffallend, dass Kant im Jahre 1777 der systematischen Gestalt, die seine philosophischen Untersuchungen seit dem Jahre 1770 gewonnen hatten, so zu Herz erwähnt, als ob ihm darüber noch gar keine ausführlichen Nachrichten zugegangen wären. Es ist aber misslich, diese Ignorierung der bisherigen Mitteilungen aus Umständen zu erklären, welche nur eine ohne Anhalt an irgend eine Tatsache gewagte Vermutung ersinnen könnte.

Soviel indes geht aus Kants Äusserungen mit ziemlicher Gewissheit hervor:

1. Im Jahre 1777 war der Plan seines Werkes ausgereift, im Ganzen sowohl, als in den Teilen wie in der Beziehung der Teile aufeinander.

2. Kant beschäftigte sich im Jahre 1777, wie im Jahre 1776, eingehend mit den Problemen der transszendentalen Dialektik, hatte aber die Lösung derselben — es bleibt unausgemacht, ob aller? ob einiger? und welcher? — entweder noch nicht endgiltig für sich, oder wenigstens, seiner Meinung nach, noch nicht überzeugend genug für andere gefunden, hoffte jedoch, sie bis in das erste Viertel des Jahres 1778 zu seiner Befriedigung zustande zu bringen.

Sicher ist:

3. Er hatte im Jahre 1777 die „Ausfertigung“ seiner Arbeiten für den Druck noch nicht begonnen.

Im Jahre 1777 begann Kant noch nicht die Abfassung seines Werkes für den Druck, weil er sich bewusst war, weder alle Schwierigkeiten der transszendentalen Dialektik überwunden, noch seinen von der gewohnten Denkungsart gänzlich abweichenden Gedanken diejenige Deutlichkeit verschafft zu haben,

die ein Missverständnis derselben auch nur bei Kennern ausschlösse. Zu diesen inneren Hemmungen gesellte sich eine dritte, die ihm von aussen kam. Im Jahre 1777 erschien das zweibändige Werk von Tetens: „Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwickelung“ (1618 Seiten). Das Studium desselben trug sicher dazu bei, die Ausfertigung von Kants Arbeiten für den Druck zu verzögern, ob es gleich nachgerade der Einrichtung des Aufzugs für das eine und das andere Gedankengewebe in der Kritik der reinen Vernunft zugute kam.

Cohen sagt in der zweiten — sehr beachtenswerten — Auflage seines — sehr anregenden — Werkes: „Kants Theorie der Erfahrung“ (1885): „In diesen psychologischen Entwickelungen“ — nämlich wenn Kant drei ursprüngliche Vermögen der Seele: Sinn, Einbildungskraft und Apperzeption, und als Tätigkeiten dieser Vermögen: Synopsis, Synthesis, Einheit der Synthesis, annimmt —, „teilweise auch in der Terminologie schliesst er sich unverkennbar an Tetens an, dessen „Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwickelung“ noch heute als ein Schatz psychologischer Ausführungen, Gedanken und Entwürfe bezeichnet werden darf, der um so wertvoller ist, als Tetens mit der Feinheit und Ausdauer des analysierenden Psychologen das Interesse an der physiologischen Substruktion der Psychologie und die genaueste Kenntnis alles dessen verbindet, was sowohl die Engländer und Franzosen als die deutschen Leibnizianer in diesen Fragen geleistet haben“ (S. 301).

Ich adoptiere dieses Urteil im allgemeinen, ohne es zu begründen, geschweige denn die Beziehungen, Annäherungen und Abweichungen, die starken Diskrepanzen zu verfolgen, welche zwischen Tetens' und Kants psychologischen Entwickelungen auffindbar und

einer gründlichen Behandlung in einer ausführlichen Darstellung würdig sind. Kant hat überall, wo er sich Tetens anschloss, die allerdings subtilen, aber mehr oder weniger dissoluten Entwickelungen des letzteren fixiert und bestimmt, wodurch er aus ihnen erst Resultate gewann, die für seine Untersuchungen verwertbar und folgereich wurden. Daher vielleicht geschah es, dass er weder in der Kritik der reinen Vernunft, noch in irgend einem seiner späteren Werke Tetens erwähnte, aus dessen feinen, aber krausen Gespinsten er immer nur einzelne Fäden mit dem einen und dem anderen seiner Gedankengewebe verknüpfte.

Brief an Herz aus dem Anfang des April 1778.

Herz muss zwischen dem Ende des August 1777 und dem Ende des März 1778 mindestens zwei Briefe an Kant gerichtet haben, — einen im Jahre 1777, vielleicht schon im September 1777 als Geleit der ärztlichen Ratschläge, welche Kant ihm zu erteilen Herz unter dem 20. August 1777 veranlasst hatte, — einen zweiten im März 1778 mit der Bitte, die Professur in Halle, die der Minister v. Zedlitz Kant angetragen hatte,[1]) zu übernehmen, — beide erfüllt von

[1]) Schubert, nachdem er den Brief vom 21. Februar 1778 mitgeteilt hat, in welchem der Minister v. Zedlitz Kant um die Kopie einer sorgfältigen Nachschrift von dessen Kolleg über physische Geographie ersuchte, fährt fort: „Wenige Wochen darauf war der Prof. Meier in Halle verstorben — —. Zedlitz trug diese Professur sogleich Kant an" u. s. w. (R. XI, 2. A., 62 u. 63.) Aber Schuberts Angabe ist unrichtig. Meier war nicht im Jahre 1778 verstorben, sondern im Jahre 1777 den 21. Juni (s. Samuel

wärmstem Freundschaftsgefühl und dankbarster Verehrung gegen den hochgesinnten Lehrer, dessen Wort

---

Gotthold Lange: „Leben Georg Friedrich Meiers. Halle 1778." S. 76; auch S. 79, 80; Meier war geb. den 29. März 1718). Ferner: Die durch Meiers Tod erledigte Professur in Halle trug der Minister v. Zedlitz gar nicht „sogleich" Kant an. Für die Besetzung derselben kam im Juli 1777 Kraus in Frage, wie dieser in seinem Briefe an Auerswald vom 29. Juli 1777 erzählt: „Sonntags liess mich Kant zu sich rufen und sagte mir, Mendelssohn sei bei ihm gewesen und habe mit ihm unter andern auch von mir gesprochen, ob ich nämlich nicht Professor in Halle in Meiers Stelle, der kürzlich gestorben, werden wollte. Zedlitz habe ihm (Mendelssohnen) aufgetragen, einen zu der Stelle vorzuschlagen und er" [Mendelssohn] „wolle es auf Kant ankommen lassen. Natürlich war mein erstes, dass ich Kanten sagte: Herr Professor, ich bin noch nicht reif" u. s. w. (Voigt, Biogr. S. 68 u. 69). — Erst nach seinem eben erwähnten, bei Schubert (Biogr. S. 61 u. 62) abgedruckten Schreiben vom 21. Februar 1778, in welchem er Kant um eine möglichst fehlerfreie Nachschrift von dessen Kolleg über physische Geographie ersuchte, und in welchem er mit keinem Worte der Halleschen Professur erwähnte, richtete Zedlitz in einem Schreiben vom 28. Februar 1778, welches Schubert nie zu Gesichte bekommen hat, und welches R. Reicke abschriftlich besitzt, an Kant die Anfrage, ob er demselben einen Gefallen erweisen würde, wenn er ihn mit 600 Talern Gehalt zum Professor der Philosophie nach Halle dem Könige vorschlüge, erklärte dabei, dass ihm selbst sicher Kant einen Gefallen erzeigen würde, wenn er diesen Antrag annehme, und machte schliesslich darauf aufmerksam, dass er ihm in Königsberg zu keiner Verbesserung Hoffnung machen könne, wohl aber in Halle, wenn hier das Gehalt zu Anfang auch nur 600 Taler betrüge. Warum Zedlitz erst unter dem 28. Februar 1778 und nicht schon früher Kant diesen Antrag machte, ist unaufgeklärt. Hatte er durch Mendelssohn Kants Neigung erforschen lassen? und, als er Kants Abneigung, Königsberg zu verlassen, erfahren, von dem Antrage Abstand genommen, später aber durch Herz und Biester Anlass erhalten, ihn direkt und ausdrücklich doch Kant zu machen? So würde es sehr erklärlich sein, wie Herz dazu kam, im März 1778 Kant um Annahme der Professur in Halle zu bitten. Kant lehnte den Zedlitzschen Antrag vom 28. Februar 1778 in einem leider nicht aufbehaltenen oder wenigstens bis jetzt nicht aufgefundenen Briefe

und Beispiel, wie Herz wünschte, an grösseren Schülerkreisen, als die Königsberger Universität darbot, ihre charakterbildende Kraft äussern, dessen wissenschaftliche und gesellschaftliche Interessen, wie Herz hoffte, bei vielseitigeren Anregungen, als die entlegene ostpreussi-

---

aus dem März 1778 ab und erhielt, gerade als er den oben im Text von mir zu behandelnden Brief an Herz schrieb, in welchem er die Bitte des letzteren ebenfalls abwies, ein neues Schreiben des Ministers v. Zedlitz mit dem wiederholten Antrage der Professur in Halle. Für dieses Schreiben hat Schubert beim Abdruck desselben in seiner Biographie Kants S. 63 u. 64 das Datum: „den 28. Mai 1778" angegeben. Dagegen hat R. Reicke in der Abschrift, die er für seine Sammlung Kantischer Denkwürdigkeiten von dem auf der hiesigen Königlichen und Universitäts-Bibliothek befindlichen Zedlitzschen Originalschreiben genommen, das Datum notiert: „den 28. März 1778", und eine von ihm und mir jetzt gemeinsam vorgenommene Besichtigung der Schriftzüge in dem Zedlitzschen Briefe hat es für uns ausser Zweifel gestellt, dass als Datum des letzteren nicht der 28. Mai, sondern der 28. März zu lesen ist. Demnach habe ich Kants obigen Brief an Herz aus dem Anfange des April 1778 zu datieren.

Meiers Stelle wurde mit Joh. August Eberhard besetzt. Im Jahrgang 1778 der Hallischen neuen gelehrten Zeitungen S. 512 (64. St. v. 13. August 1778) findet sich folgende Notiz: „S. Kgl. Maj. haben bereits unter dem 13. Juni (1778) den durch seine Preisschrift, allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens, und durch die neue Apologie des Sokrates, nach seinen ausgebreiteten philosophischen Kenntnissen bekannt gewordenen Prediger zu Charlottenburg Herrn Joh. August Eberhard in die Stelle des seel. Prof. Meiers, zum Prof. philos. ordinarius auf hiesiger Universität (Halle) ernannt." —

Als Vorlesungen für den Winter 78/79 wurden von Eberhard angezeigt: Metaphysik nach Baumgarten, Einleitung in die philosophische Moral nach seinen Diktaten, und natürliche Theologie.

So hatte Kants Ablehnung des Zedlitzschen Antrages seinem späteren, wenig redlichen Gegner den Weg zur Professur geöffnet, — eben demselben Eberhard, welchem Lessing im Jahre 1773 zugerufen hatte: „Warum sollten wir scharfsinniger als Leibnitz, und menschenfreundlicher scheinen wollen, als Sokrates?" (M. IX, 171.)

sche Hauptstadt gewährte, eine erhöhte Befriedigung, und dessen fast unvergleichliche Geistesgaben bei verbesserter, äusserer Lebensstellung und vielleicht auch gehobenem leiblichen Wohlbefinden ihres Trägers eine noch reichere Entfaltung in literarischen, das Weltbeste fördernden Produktionen gewinnen möchten.

Solcher Art müssen jene beiden Herzschen Briefe gewesen sein, und der zweite von ihnen ungefähr solchen Inhalts. Denn nur so wird das Gefühl der Genugtuung, der Anflug von Rührung, der lebhafte Ausdruck der Gemütsbewegung in den beiden ersten Abschnitten von Kants Antwortschreiben an Herz[1]) erklärlich, in denen er seine Danksagung, seine Weigerung an das Geständnis knüpft:

„Briefe von der Art, als ich sie von Ihnen bekomme, versetzen mich in eine Empfindung, die, nach meinem Geschmack, das Leben inniglich versüsst und gewissermassen ein Vorschmack eines andern zu sein scheint, wenn ich in Ihrer redlichen und dankbaren Seele den tröstenden Beweis der nicht ganz fehlschlagenden Hoffnung zu lesen vermeine, dass mein akademisches Leben in Ansehung des Hauptzwecks, den ich jederzeit vor Augen habe, nicht fruchtlos verstreichen werde, nämlich gute und auf Grundsätze errichtete Gesinnungen zu verbreiten, in gutgeschaffenen Seelen zu befestigen, und dadurch der Ausbildung der Talente die einzige zweckmässige Richtung zu geben.

---

[1]) Kant hatte in seinen Briefen Herz bisher angeredet: „Hochedler Herr, Werter Freund“, oder: „Mein wertester Herr Herz“, oder: „Wertester Freund“, oder: „Wohlgeborner Herr Doktor, Wertester Freund“. In diesem Briefe aber redet er ihn an: „Auserlesener und unschätzbarer Freund“, worauf noch in den beiden Briefen aus eben demselben Jahre (1778) die Anreden: „Würdigster Freund“, und: „Würdigster und hochgeschätzter Freund“ folgen. Also schon die Anrede in diesem Briefe bezeugt ein bei Abfassung desselben tief bewegtes Gefühl.

„In diesem Betracht vermischt sich meine angenehme Empfindung doch mit etwas Schwermütigem, wenn ich mir einen Schauplatz eröffnet sehe, wo diese Absicht in weit grösserem Umfange zu befördern ist und mich gleichwohl durch den kleinen Anteil von Lebenskraft, der mir zugemessen worden, davon ausgeschlossen finde. Gewinn und Aufsehen auf einer grossen Bühne haben, wie Sie wissen, wenig Antrieb für mich. Eine friedliche, und gerade meinem Bedürfnis angemessene Situation, abwechselnd mit Arbeit, Spekulation und Umgang besetzt, wo mein sehr leicht affiziertes, aber sonst sorgenfreies Gemüt, und mein noch mehr launischer, doch niemals kranker Körper, ohne Anstrengung in Beschäftigung erhalten werden, ist alles, was ich gewünscht und erhalten habe. Alle Veränderung macht mich bange, ob sie gleich den grössten Anschein zur Verbesserung meines Zustandes gibt, und ich glaube, auf diesen Instinkt meiner Natur acht haben zu müssen, wenn ich anders den Faden, den mir die Parzen sehr dünne und zart spinnen, noch etwas in die Länge ziehen will. Den grössesten Dank also meinen Gönnern und Freunden, die so gütig gegen mich gesinnt sind, sich meiner Wohlfahrt anzunehmen, aber zugleich eine ergebenste Bitte, diese Gesinnung dahin zu verwenden, mir in meiner gegenwärtigen Lage alle Beunruhigung (wovon ich zwar noch immer frei gewesen bin) abzuwehren und dagegen in Schutz zu nehmen."

Nachdem er sich dann über den von ihm beabsichtigten Gebrauch und Nicht-Gebrauch der ihm von Herz empfohlenen Arzeneien geäussert hat, fährt er fort:

„Dass von meiner unter Händen habenden Arbeit schon einige Bogen gedruckt sein sollen, ist zu voreilig verbreitet worden. Da ich von mir nichts er zwingen will (weil ich noch gerne etwas länger in der

Welt arbeiten möchte), so laufen viel andre Arbeiten zwischen durch.

„Sie rückt indessen weiter fort und wird hoffentlich diesen Sommer fertig werden. Die Ursachen der Verzögerung einer Schrift, die an Bogenzahl nicht viel austragen wird, werden Sie dereinst aus der Natur der Sache und des Vorhabens selbst, wie ich hoffe, als gegründet gelten lassen. Tetens, in seinem weitläufigen Werke über die menschliche Natur, hat viel Scharfsinniges gesagt; aber er hat ohne Zweifel, sowie er schrieb, es auch drucken, zum wenigsten“ [das Meiste][1]) „stehen lassen. Es kommt mir vor: dass, da er seinen langen Versuch über die Freiheit im zweiten Bande schrieb, er immer hoffte, er würde, vermittelst einiger Ideen, die er im unsicheren Umrisse sich entworfen hatte, sich wohl aus diesem Labyrinthe herausfinden. Nachdem er sich und seinen Leser ermüdet hatte, blieb die Sache doch so liegen, wie er sie gefunden hatte, und er rät dem Leser an, seine Empfindung zu befragen . . .

„Wenn dieser Sommer bei mir mit erträglicher Gesundheit hingeht, so glaube, das versprochene Werkchen dem Publikum mitteilen zu können.

„Indem ich dieses schreibe, erhalte ich ein neues gnädiges Schreiben von des Herrn Staatsministers v. Zedlitz Exzellenz mit dem wiederholten Antrage einer Professur in Halle, die ich gleichwohl, aus den schon angeführten unüberwindlichen Ursachen, abermals verbitten muss.

---

[1]) Bei Rosenkranz und auch bei Hartenstein (VIII, 704) fehlt „das Meiste“. Aber es sollte wohl heissen: „es auch drucken, zum wenigsten das Meiste stehen lassen“. Kant bedachte, dass Tetens gewiss nicht alles, so wie er es geschrieben, dem Druck übergeben, sondern sein Manuskript verbessert, aber nicht genug verbessert und das Meiste darin „stehen“ gelassen habe.

„Da ich zugleich Breitkopfen in Leipzig, auf sein Ansinnen, ihm die Materie von den Menschen-Rassen weitläufiger auszuarbeiten, antworten muss, so muss gegenwärtiger Brief bis zur nächsten Post liegen bleiben“ (R. XI, 1. A., 41—43).

Aus diesen Mitteilungen Kants lässt sich mit grösserer und mit geringerer Gewissheit folgern:

1. Es war Herz, durch den er erfahren hatte, dass in Berliner literarischen Kreisen das Gerücht umliefe, von der Arbeit, die er veröffentlichen wolle, seien bereits einige Bogen gedruckt. Gerüchte pflegen nicht ganz grundlos zu sein, ausser wenn sie mit Vorbedacht geschmiedete Verleumdungen in Umlauf setzen. Meistens überliefern sie einen Tatbestand, den sie entstellen — öfters bis zum Gegenteil der Wahrheit. Jenes Gerücht hatte möglicherweise zur tatsächlichen Unterlage Äusserungen von Kant aus den ersten Monaten des Jahres 1778 wie: er sei nun den Gedanken nach mit seiner Arbeit fertig, er habe sie nur noch für den Druck niederzuschreiben, und dazu werde er nicht langer Zeit bedürfen.

2. Kant spricht im Anfange des April 1778 von seiner Arbeit als von einer „unter Händen habenden Arbeit“, die, obschon „viel andre Arbeiten zwischen durch“ liefen, indessen weiter fortrücke und „hoffentlich diesen Sommer“ werde „fertig werden“. Das Unter-Händen-haben deutet Aufzeichnungen an, wenn auch keineswegs Niederschrift für den Druck, das Fortrücken Aufzeichnungen, die sich vermehrten, die Hoffnung, diesen Sommer fertig zu werden, zweifellos die Absicht, baldigst von jenen Aufzeichnungen zur Niederschrift für den Druck überzugehen.

3. Auch das Urteil über das Tetenssche Werk lässt vermuten: Kant hatte mannigfache schriftliche Aufzeichnungen gemacht, welche die Resultate und auch

wohl den Gang seiner Gedankenarbeiten zur späteren Kritik der reinen Vernunft enthielten. Denn er wollte nicht, gleich Tetens, drucken lassen, wie er schrieb, auch nicht, gleich Tetens, mit einigen im unsicheren Umrisse entworfenen Ideen an die Ausfertigung seiner Arbeiten für den Druck gehen. Aber jene Aufzeichnungen können, obschon sie die Ausführung seiner Idee bis zum Einzelnen hin möglichst vollständig andeuten mochten, doch ihrem Umfange nach verhältnismässig nur kurz gewesen sein, da er noch jetzt, d. h. im Anfange des April 1778 „das versprochene Werkchen“, das er liefern wollte, auf einer geringen Zahl von Druckbogen dem Publikum darbieten zu können meinte. Andererseits müssen jene Aufzeichnungen, wenn sie die Abfassung der Kritik der reinen Vernunft für den Druck erleichtern sollten, einzeln genommen, ausführlicher, und, im Ganzen betrachtet, zusammenhängender gewesen sein, als die meist kurzen und aphoristischen Bemerkungen, welche Kant in sein Handexemplar von Baumgartens Metaphysik zu verschiedenen Zeiten seiner akademischen Lehrtätigkeit eintrug.[1]) Dagegen können

---

[1]) Vgl. Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie herausgegeben von Benno Erdmann. 2 Bde. 1882 u. 1884. Obschon die Bemerkungen Kants, welche in diesen Bänden veröffentlicht worden, auch in der Ordnung, die ihnen Benno Erdmann anzuweisen für gut befunden hat, interessant und in mehr als einer Hinsicht wertvoll bleiben, so ist es doch aus mehr als einem Grunde zu wünschen, dass sie genau in derjenigen Ordnung zum Abdruck gekommen wären, in der sie von Kant niedergeschrieben worden. Auch ist es befremdend, dort Kants Orthographie, die ihm — nach Borowskis Angabe (Darst. des Leb. S. 192) — nicht ganz gleichgiltig scheint gewesen zu sein, in die keineswegs musterhafte Puttkammersche umgesetzt zu finden.

Benno Erdmann charakterisiert jene Bemerkungen Kants folgendermassen:

„Es ist ein wissenschaftliches Tagebuch, das wir vor uns haben. Gerade dies aber macht das Manuskript wertvoll. Nicht

sie den zumeist aus späterer Zeit herrührenden Ausführungen geglichen haben, die aus Kants handschriftlichem Nachlasse auf der Königsberger Königlichen und Universitätsbibliothek neuerdings in der Altpreussischen Monatsschrift zum Teil veröffentlicht sind.[1]) Indes müssen sie, wie ich mir vorstelle, durch planmässigen Zusammenhang von den letzteren unterschieden gewesen sein.

4. Welche „viel andre Arbeiten“ Kants in dem Jahre 1778 und in den nächstvorhergehenden Jahren

---

bloss unsere besten, sogar unsere meisten Gedanken sind Kinder der Gelegenheit, ausgebrochen im dunklen Untergrunde des Bewusstseins, zutage gefördert nach der Gunst des Augenblicks. Die Denkarbeit, die über der Schwelle des Bewusstseins verbleibt, hat selten mehr zu leisten, als zu prüfen, zu sichten, zu ordnen.

Somit ist uns vergönnt, von hier aus besser, als die Schriften Kants irgend zulassen, einen Blick in die Werkstätte seiner Gedanken zu tun. Dort stehen sie gefeilt und geputzt, wie die Öffentlichkeit es fordert, — — — — — —. Hier dagegen liegen die einzelnen Stücke vor, wie sie eben aus der Hand des Bildners gekommen, noch behaftet mit all den kleinen Zeichen der Arbeit, die sie gefördert. Bausteine sind es, die wir vor uns haben, nicht Fragmente; letztere wenigstens nur in dem Sinne, in dem alles, was wir aufzeichnen können, Fragment dessen ist, was wir besitzen.“

Diese Charakteristik soll geistreich sein, ist aber bloss reich an Widersinn. „Unsere meisten Gedanken“ d. h. die Gedanken von Benno Erdmann und seinesgleichen, die er naiv Kants Gedanken anreiht, „sind Kinder der Gelegenheit, ausgebrochen im dunklen Untergrunde des Bewusstseins“, — ausgebrochene Kinder!! — und diese ausgebrochenen Kinder einzelne Stücke aus der Hand des Bildners gekommen!! und Bausteine — die Kinder Bausteine!! — endlich die scharfsinnige Distinktion zwischen Baustein und Fragment samt der tiefsinnigen Sentenz, dass „alles, was wir“ — Denker wie Benno Erdmann — „aufzeichnen können, Fragment dessen ist, was wir besitzen“. Jedenfalls ist jene aufgezeichnete Charakteristik ein Fragment, welches zweifelhaft lässt, was Benno Erdmann besitzt.

[1]) Vgl. Altpr. Monatsschr. Bd. XXIV. 1887 u. Bd. XXV. 1888. Lose Blätter aus Kants Nachlass. Mitgeteilt von Rudolf Reicke.

zwischen seiner Arbeit für die Kritik der reinen Vernunft durchliefen, ist nicht genügend zu bestimmen. Zu nennen sind davon nur: die Verbesserung und Erweiterung des Programms: „Von den verschiedenen Rassen der Menschen“ aus dem Jahre 1775 zum Zweck der Veröffentlichung desselben als Abhandlung in Engels „Philosoph für die Welt“ im Jahre 1777 (vgl. K.s W. hersg. von Hartenstein Bd. X, 1839, S. 23—44; Bd. II, 1867, S. 433—451, wo die Abweichungen der zweiten Bearbeitung von der ersten angemerkt sind), ferner die Abfassung einiger Artikel in den Königsbergischen Gelehrten und Politischen Zeitungen zugunsten des Dessauischen Philanthropins (vgl. Reicke, Kantiana S. 17; 70 u. ff. — Hartenst. II, Vorr. X u. XI; 453 u. ff.), und vermutlich Vorbereitungen zu seinem Kolleg über Pädagogik,[1]) welches er

---

[1]) Schubert sagt in seinem Vortrage über „Kants Vorlesungen während seiner Professur in den Jahren 1770—1797“ (N. Preuss. Provinz.-Bl. Jahrg. 1846, Bd. I, S. 462): „Die Pädagogik, oder wie er die Vorlesungen nannte, das praktisch-propädeutische Kollegium — — hielt er zum ersten Male im Winter 1776/77, im Sommer 1780 nach Bocks Kompendium (Lehrbuch der Erziehungskunst), im Winter 1783/84 und im Winter 1786/87, einmal in der Woche am Sonnabend von 7—8 Uhr.“ Aber Schuberts Angabe ist teils gar nicht, teils nicht genau zutreffend. Und Benno Erdmanns Angabe (Reflex. I, 3 u. Anm. 1): „In der Pädagogik, zu der ihn die alle Ordinarien der Fakultät bindende Verpflichtung das erste Mal im Winter 1776 führte“ (Anmerk. unter dem Text: „Hier angezeigt als Collegium paedeutico practicum; später, 1783/84 u. ö. als Pädagogik), — — blieb er demselben Handbuch getreu“; — diese Angabe ist, abgesehen von der schiefen Ausdrucksweise, in der sie nachlässig hingeworfen worden, ungenau und unvollständig.

Die Anzeige jenes Kollegs in dem Lektions-Katalog für das Wintersemester 1776/77, um die es sich zunächst handelt, lautet: „Collegium praedeutico-practicum publice habebit P. K. Das unrichtige — durch einen Druckfehler entstandene — „praedeutico“ verwandelte Schubert unrichtig in propaedeutico, und B. Erdmann richtig in paedeutico. Das in einem Konsess der Königsb. philos.

zum ersten Male im Wintersemester 1776/77 abzuhalten verpflichtet war. Auch ist es nicht unmöglich, dass die Durcharbeitung jenes Programms aus dem Jahre 1775 ihn in Betrachtungen verflocht, welche in die Philosophie der Geschichte einschlugen. Wenigstens gehört dahin eine von den Bemerkungen, die er in jener Abhandlung hinzusetzte: „In der Vermengung des

Fak. am 26. August 1776 aufgenommene Verzeichnis der von ihr für das Wintersem. 1776/77 bestimmten Vorlesungen, welches Kant als zeitiger Dekan von Anfang bis zu Ende eigenhändig niedergeschrieben hat, enthält unter seinen eigenen Vorlesungen mit sehr deutlichen Buchstaben notiert: „Publice Paedevtico-practicum". (Sen. — Akt. vol. V Catal. lect. Die Folien sind in diesem vol. nicht bezeichnet.) B. Erdmann aber gibt ebensowenig als Schubert an: Kant hat in den Senatsakten eigenhändig vermerkt, dass in jenem Semester (1776/77) das „Scholastico-practicum über Basedows Methodenbuch" vor 30 Zuhörern vom 23. Oktober—19. „Mertz" gelesen sei, ohne dabei Tag und Stunde des Kollegs zu vermerken. Also hat Kant die Pädagogik nie „das praktisch-propädeutische Kollegium" genannt, wie Schubert, und sie nicht immer nach eben „demselben Handbuch", „seines Kollegen Bock Lehrbuch der Erziehungskunst" (Reflex. I, 3), gelesen, wie B. Erdmann behauptet. — Weiter findet sich in dem Lektions-Katalog für das Sommersemester 1780 die Anzeige: „Paedagogicum ad compendium D. Bock horis et dd. determinandis praecepto Regio publice habebit P. Kant." Hiernach scheint Kant in diesem Semester, wo er das Kolleg über Pädagogik zum zweiten Male las, es als mindestens zweistündiges Kolleg zu lesen beabsichtigt zu haben (Bock hatte es 1779/80 vierstündig, aber privatim von 3—4 Uhr gelesen). Ob er es aber so las, bleibt dahingestellt, da in den Senats-Akten in betreff des gehaltenen Kollegs nur der Vermerk vorhanden ist, dass er es nach Bocks „Lehrbuch der Erziehungskunst zum Gebrauch für christliche Eltern und künftige Jugendlehrer, bei Hartung", vor 60 Zuhörern vom 12. April bis 13. September gelesen habe. — Für die beiden übrigen Male, wo Kant das Kolleg über Pädagogik abzuhalten hatte, sind nur die Anzeigen im Lektions-Katalog vorhanden: Wintersemester 1783/84: Collegium paedagogicum VII—VIII matut. d. Sat. publice instituet P. K. (ohne Angabe eines Lehrbuchs); — Wintersemester 1786/87: Paedagogices praecepta ad Bockium d. Sabb. h. VII publice dabit K. —

Bösen mit dem Guten liegen die grossen Triebfedern, welche die schlafenden Kräfte der Menschheit ins Spiel setzen, und sie nötigen, alle ihre Talente zu entwickeln, und sich der Vollkommenheit ihrer Bestimmungen zu nähern" (R. VI, 318. — H. (1839) X, 28 — (1867) II, 437). Sie enthält den Keim zu der Ausführung, welche in der Abhandlung: „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" (1784) der hier als „Vierter Satz" auftretende Gedanke empfängt: „Das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwickelung aller ihrer Anlagen zustande zu bringen, ist der Antagonismus derselben in der Gesellschaft, so ferne dieser doch am Ende die Ursache einer gesetzmässigen Ordnung derselben wird" (R. VII, 1. A., 321—323. — H. (1838) III, 297 u. 298. — (1867) IV, 146—148).

Indes fühlte Kant nunmehr wohl jede Zwischenarbeit als eine verdriessliche Störung seiner Hauptarbeit, wie auch der Ausdruck: „Ansinnen" für Breitkopfs Ersuchen an den Tag legt.[1])

5. Kant erhielt den wiederholten Antrag einer Professur in Halle von dem Minister v. Zedlitz, „indem" er diesen — von ihm undatiert gelassenen — Brief an Herz schrieb. Das Schreiben des Ministers trägt das Datum: „den 28. März 1778" (siehe oben die Anmerkung zu diesem Brief). Wurde es den 29. März zur Post gegeben, so konnte es füglich den 3. oder 4., spätestens den 5. April in Kants Händen sein.[2]) Dem-

[1]) Allerdings hat er sich auch wohl in dieser Zeit gelegentlich mit physikalischen Fragen beschäftigt. Vgl. darüber Schubert, Biogr. (R. XI, 2. A., 73—75).

[2]) Nicolais Brief an Kant aus dem Jahre 1773 war den 27. September geschrieben und mit „eingeschlossenen" Briefen so wie dem ersten Stücke des 20. Bandes der Allgemeinen Deutschen Bibliothek den 17. Oktober Kant „zu Handen gekommen" (R. XI, 1. A., 70). Natürlich würde die Annahme, dass dieses Paket bei-

nach ist sein vorliegender Brief an Herz mit Wahrscheinlichkeit von einem dieser Tage, sicher aber aus dem Anfange des April 1778 zu datieren.

Brief an Herz vom 28. August 1778.

Herz muss im Juli oder wahrscheinlicher im August des Jahres 1778 Kant um Nachschriften von dessen Kollegien über Logik und Metaphysik in der Absicht gebeten haben, jene Hefte bei den Vorlesungen zu benutzen, die er vermutlich zuerst im Winter 1778/79 über jene Disziplinen oder über Philosophie überhaupt vor einem gemischten Publikum in Berlin zu halten gedachte.[1])

In seiner Erwiderung begründet Kant zunächst

---

nahe drei Wochen lang unterwegs gewesen, oder wohl gar dass damals jeder Brief von Berlin nach Königsberg i. Pr. mittelst der Post immer nur innerhalb fast drei Wochen befördert worden, auf einem Fehlschluss beruhen. Briefe und leichte Postsendungen konnten damals auf jener Tour viel schneller befördert werden, vergleiche meine Abhandlung: „Kants Prolegomena nicht doppelt redigiert", wo meine Angabe auf Seite 44 über die Zeit, in welcher die Göttingische Rezension der Kritik der reinen Vernunft von Göttingen nach Königsberg kann gelangt sein, nicht, wie Vaihinger vorauszusetzen scheint, ohne Gewähr ist gemacht worden, sondern zufolge einer Auskunft, die mir auf meine Anfrage das Generalpostamt in Berlin erteilt hatte. Der Brief des Buchhändlers Spener in Berlin an Kant aus dem Jahre 1793 ist den 9. März „abgelassen" und den 17. bei Kant „angelangt" (R. XI, 1. A., 157), mithin etwa 7 Tage unterwegs gewesen; es steht jedoch nicht ausser Zweifel, dass er so schnell befördert ist, als er konnte befördert werden.

[1]) Die Angabe in Schlichtegrolls Nekrolog (III, 35), dass Herz die ersten Vorlesungen dieser Art schon im Jahre 1777 gehalten habe, ist wohl zweifellos unrichtig.

die Unmöglichkeit, jenem Verlangen „geschwinde" zu willfahren, ob ihm dies gleich, „vornämlich bei einer Absicht, die mit" seinem „eigenen Interesse in Verbindung" stehe, „nicht anders als sehr angenehm" sein könne. Es wäre „ein Glück, in einem gewissen Zeitlaufe aufmerksame und fähige Zuhörer zu haben", und überdies gewöhnlich, dass diejenigen, die „man vor kurzem gehabt", „sich verstieben und nicht leicht wieder aufzufinden" seien. „Von der Logik möchte sich noch hier oder da etwas Ausführliches finden." Sein Kollegium über Metaphysik aber habe er „seit den letzteren Jahren so bearbeitet", dass „die" dort herrschende „Idee", die von seinen vormaligen und den gemein angenommenen Begriffen sehr abweiche, nach seinem Bedünken zwar verständlich vorgetragen, aber aus dem Nachgeschriebenen auch von einem scharfsinnigen Kopfe schwerlich präzise herauszubekommen sei.

Dann fährt er fort: „Wenn ich mein Handbuch über diesen Teil der Weltweisheit, als woran ich noch unermüdet arbeite, fertig habe, welches ich jetzt bald imstande zu sein glaube, so wird eine jede dergleichen Nachschrift, durch die Deutlichkeit des Planes, auch völlig verständlich werden." Indes werde er — setzt er hinzu — „eine" zweckdienliche „Abschrift" aufzufinden sich bemühen und „H. Kraus", der seit einigen Wochen in Elbing sei, aber in kurzem von dort zurückkehre, „darüber sprechen", um durch Herbeischaffung des nötigen Vorrats vielleicht noch vor Ablauf des Sommers, „da dieses" — die Abhaltung der Vorlesungen — „eine Beschäftigung des Winters werden soll", Herz Zeit zur Vorbereitung zu geben.

Er schliesst: „Herr Joël[1]) sagt, dass er mich ge-

[1]) Über Kraus' Freund Aron Joël vgl. Gottlieb Krause, „Beiträge zum Leben von Christian Jac. Kraus, Königsberg 1881", S. 50 u. Anm., S. 54. 70.

sund gelassen, und das bin ich auch, nachdem ich mich schon viele Jahre gewöhnt habe, ein sehr eingeschränktes Wohlbefinden, wobei der grösste Theil der Menschen sehr klagen würde, schon für Gesundheit zu halten, und mich, so viel sich thun lässt, aufzumuntern, zu schonen und zu erholen Ohne dieses Hinderniss würden meine kleinen Entwürfe, in deren Bearbeitung ich sonst nicht unglücklich zu sein glaube, längst zu ihrer Vollendung gekommen seyn" (R. XI, 1. A., 44 u. 45).

Dann folgt noch die Nachschrift:

„Haben Sie meinen an Sie etwa vor ½ Jahr abgelassenen Brief mit einem Einschlusse an Breitkopf in Leipzig auch erhalten?"

Zu diesem Briefe merke ich an:

1. Die für Kant notwendige Rücksichtnahme auf sein Befinden verzögerte allerdings beträchtlich die äussere, förderte aber wesentlich die innere Vollendung seines Werkes durch den Anlass, den sie mit sich führte, eben dieselben Meditationen immer wieder nach mannigfachen Unterbrechungen zu verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Standorten aus zu erneuern und sie so ohne alle Einseitigkeit gründlich zum Abschluss zu bringen.

2. Kant glaubte in der Bearbeitung seiner kleinen Entwürfe „sonst" d. h. abgesehen von dem Hindernis, das ihr aus seinem sehr eingeschränkten Wohlbefinden erwuchs, nicht unglücklich zu sein. Also hatte er Entwürfe, d. h. doch wohl nicht bloss Entwürfe in Gedanken, sondern Entwürfe auf dem Papier, die er bearbeitete, „glücklich" bearbeitete; — aber auch schriftlich bearbeitete? Wenigstens hatte er die schriftliche Bearbeitung seiner schriftlichen Entwürfe in zusammenhängender Darstellung für den Druck auszufertigen am Ende des August 1778 noch nicht begonnen.

3. Wenn er seine Arbeit, an der er „unermüdet“ weiter arbeitete, „jetzt bald fertig“ zu haben glaubte, so bezog er dieses „fertig haben“ zunächst nicht auf die Vollendung, zu welcher seine schriftlich bearbeiteten Entwürfe in ihrer Publikation durch den Druck gedeihen sollten, sondern zunächst nur auf die Vollendung, welche sein Gedankenbau unter Beihilfe seiner schriftlichen Entwürfe zu vielen, — vielleicht den meisten Teilen dem Einzelnen nach und als Ganzes in Gedanken erhielt. Aber er glaubte allerdings, nach Vollendung seiner Arbeit in Gedanken auch die Abfassung derselben für den Druck „bald fertig“ haben zu können, und er war wohl schon nahe daran, zu der letzteren überzugehen.

4. Er gedachte noch am Ende des August 1778, seine Kritik der reinen Vernunft als „Handbuch“ der Metaphysik, mithin kürzer abzufassen, als er es tat, sobald er die Ausfertigung seines Werkes für den Druck in Angriff genommen hatte. Sein Werk gestaltete sich also nachmals bei der Ausfertigung für den Druck unter seinen Händen anders, als er es ursprünglich im Projekt intendiert hatte.

5. Die Zeitangabe in der Nachschrift bestätigt, dass in dem Zedlitzschen Schreiben mit dem wiederholten Antrage der Professur in Halle als Datum der 28. März, nicht der 28. Mai zu lesen ist. Denn Kant fragt am 28. August 1778 nach seinem Briefe, den er vor etwa einem halben Jahre an Herz mit einem Einschlusse an Breitkopf abgelassen habe. Also war dieser Brief an Herz nicht zu Anfang des Juni 1778 abgefasst worden. Denn dann wäre er am 28. August vor etwa einem Vierteljahre geschrieben gewesen. Da er aber, wie Kant angibt, am 28. August vor etwa einem halben Jahre geschrieben war, so musste er etwa im März oder spätestens vor fünf Monaten d. h. zu An-

fang des April geschrieben sein. Nun fand die Abfassung dieses Briefes an Herz und der Empfang jenes Zedlitzschen Schreibens gleichzeitig statt. Demnach kann jenes Zedlitzsche Schreiben nicht erst am 28. Mai abgefasst sein, wo dieser Brief an Herz bereits längst abgefasst und abgelassen war. Da aber in dem Zedlitzschen Schreiben als Datum nur entweder der 28. Mai, oder der 28. März kann gelesen werden, so steht es hiernach fest, dass es als der 28. März muss gelesen werden. Steht es aber fest, dass jenes Zedlitzsche Schreiben am 28. März 1778 abgefasst worden, so steht es hinwiederum fest, dass Kants von ihm undatiert gelassener Brief an Herz mit dem Einschluss an Breitkopf zu Anfang des April 1778 geschrieben und abgesendet worden.

Übrigens ist es auffällig, dass Herz in seinem Briefe mit der Bitte um Kollegienhefte den Empfang von Kants mit so tiefer Gefühlsbewegung geschriebenem Briefe aus dem Anfang des April 1778 nicht gemeldet, Kants dort so lebendig hervorquellende Freundschaftsgesinnung ohne ein Wort der Danksagung, der Erwiderung gelassen hat. Auf die Ursache dieses befremdenden Umstandes zu raten, mag unterbleiben.

Kant hat wegen der Kollegienhefte noch vier Briefe an Herz gerichtet: am 20. Oktober 1778, am 15. Dezember 1778, einen undatiert gelassenen aus dem Januar 1779, und den vierten am 9. Februar 1779. Von diesen Briefen sind hier nur die beiden mittleren näher zu berücksichtigen.

In dem ersten vom 20. Oktober 1778 legt Kant nur die Schwierigkeit dar, dem — wie es scheint, inzwischen mit Dringlichkeit erneuerten — Wunsche seines „rechtschaffenen“ und „unverdrossen tätigen“

Freundes „vornehmlich in einem Geschäfte, woraus etwas von dem dadurch erworbenen Beifall[1]) auf" ihn selbst „zurück" fliesse, zu willfahren, wobei er die Bemerkung einfliessen lässt: „Empirische Psychologie fasse ich jetzt kürzer, nachdem ich Anthropologie lese",[2]) will indessen die Hoffnung nicht aufgeben, Herz' Ansuchen zu erledigen, vornehmlich wenn ihm dazu „Herr Kraus", „ein von" ihm „geliebter und geschickter Zu-

[1]) Aus den Worten „erworbenen" — nicht: zu erwerbenden — „Beifall" ist nicht zu schliessen, dass Herz schon im Jahre 1777 philosophische Vorlesungen gehalten hatte (s. ob. S. 189 Anm.). Herz hatte wohl bloss die ihm von Kant unter dem 28. August 1778 zugegangene Aufforderung befolgt: „Fangen Sie immer nur die Logik an. Binnen dem Fortgange derselben werden die Materialien zu dem übrigen schon gesammelt sein" (R. XI, 1. A., 44 unt.), — und gegen Ende des Oktober 1778 durch seine wahrscheinlich mehrere Wochen vorher begonnenen Vorlesungen bereits, aber durch sie nicht früher, als im Jahre 1778 „Beifall erworben".

[2]) Durch diese Bemerkung ist Gottl. Krause in seiner oben (S. 190) angeführten, sorgfältigen,*) und an interessanten Mitteilungen reichen Abhandlung: „Beiträge" u. s. w. veranlasst worden, empirische Psychologie als ein Lehrfach anzuführen, für welches Herz wie für Logik und für Metaphysik Nachschriften von Kants Vorlesungen erbeten habe (S. 58 ob.), als ob Kant ein besonderes Kollegium über empirische Psychologie abzuhalten pflegte. Er hat aber nie ein solches Kollegium abgehalten. Mit der obigen Bemerkung wollte er nur sagen, dass er bei seinen metaphysischen Vorträgen „in" („ad", „secundum") „Baumgartenii compendium" das Caput I der Pars III desselben, die „Psychologia empirica", jetzt kürzer behandele, „nachdem" er „Anthropologie lese", welche er, wie das im Anhange zu dieser Abhandlung folgende Verzeichnis seiner anthropologischen Vorlesungen ausweist, durchweg und wahrscheinlich immer unter Zugrundelegung jenes ersten Kapitels des dritten Teils von Baumgartens Kompendium der Metaphysik gelesen hat.

*) Die Druckfehler: „22. November" statt 22. Februar, S. 16, Z. 3 v. unt. im Texte; — „den 27. Mai 1779" statt 1778 S. 81, Z. 7 v. unt.; — „der 2. September 1777" statt 1778 S. 46, Z. 2 v. unt. in der Anm.; — „des Jahres 1778" statt 1779 S. 58, Z. 2 v. unt. in der Anm. fallen nicht dem Autor zur Last.

hörer", „der gegen Ende des Novembermonats in Berlin eintreffen" werde, „behilflich" sei, und bittet, durch Herrn Biester, den Sekretär des Ministers v. Zedlitz, dem letzteren melden zu lassen, dass ihm „die verlangte Abschrift" — von Kants Vorlesungen über physische Geographie — „durch eben gedachten Herrn Kraus überbracht werden" solle.

Ferner enthält der vierte von jenen Briefen, der vom 9. Februar 1779, ausser der Nachricht, dass „auf" Herz' „ausdrückliches Verlangen das sehr kümmerlich abgefasste Manuskript auf die Post gegeben sei und mit der nächsten Post hoffentlich noch ein anderes, vielleicht etwas ausführlicheres nachfolgen werde,[1]) nur eine Danksagung für die Freundschaft, die Herz so willfährig sei, Kraus zu beweisen, auch eine „Gegenempfehlung" an Biester, den Kant schriftlich um Gefälligkeit gegen Kraus zu ersuchen Bedenken getragen habe, um jenem bei dem Anfange seiner Bekanntschaft mit ihm nicht irgendwie Beschwerde zu machen, und zwischen diesen Höflichkeitsbezeigungen am Schlusse und jener Nachricht am Anfange eine Erklärung der „Misologie" die Herz, wie aus dessen letzten Schreiben hervorzugehen scheine, an Kraus bedauere.[2])

---

[1]) Was für Vorlesungen in diesen Manuskripten nachgeschrieben waren, hat Kant nicht angedeutet. Kraus war, wie Gottl. Krause auf S. 77 seiner „Beiträge" nachgewiesen hat, am 11. Dezember 1778 nach Berlin abgereist. Er hatte von Kant, wie der sogleich des Weiteren zu erwähnende Brief desselben vom 15. Dezember 1778 angibt, eine Nachschrift des Kollegs der philosophischen Enzyklopädie mitbekommen, und unterwegs eine oder zwei Abschriften des metaphysischen Kollegiums aufzutreiben versprochen. War ihm die Erfüllung dieses Versprechens nicht möglich gewesen? und schickte nun Kant Nachschriften seines metaphysischen Kollegiums mit der Post an Herz?

[2]) Gottl. Krause äussert im Anschluss an seine Ausführung, das Krauss' Vermutung, Herz habe in ihm einen Nebenbuhler bei

Dagegen bringen die beiden inzwischen geschriebenen Briefe vom 15. Dezember 1778 und aus dem

---

seinen philosophischen Vorträgen zu erhalten gefürchtet, nicht ganz grundlos gewesen, auf S. 59 seiner Beiträge: „Kraus hat es auch in Berlin nicht über sich vermocht, dem jüdischen Arzte offenes Vertrauen, das sonst seiner Natur so gemäss war, entgegenzubringen, trotzdem Herz es seinerseits nicht an Freundlichkeit fehlen liess. Daher ist die „Misologie“ zu erklären, die dieser an dem Königsberger Gaste bedauernd bemerkt.“ Zunächst befremdet es mich, dass Herz gerade an dieser Stelle als Arzt und dazu als jüdischer Arzt bezeichnet wird. Denn Herz hat meines Wissens niemals Veranlassung gehabt, das Vertrauen, welches Kant in seinem Briefe an ihn aus dem Januar 1799 äusserte, zu bewähren, dass seine Kunst auch Mittel wider die hypochondrischen Bekümmernisse enthalte, mit welchen sich Kraus, wie mancher junge denkende Kopf oft ohne Ursache plage. Auch steht es keineswegs fest, dass Kraus, welcher zwar, gleich Kant, ein Vorurteil gegen Juden überhaupt hegte, doch, ungleich Kant, dieses Vorurteil gegen jeden Juden ohne Ausnahme walten liess. Aber, dem sei, wie ihm wolle: es kommt mir hauptsächlich darauf an, hervorzuheben, dass Herz durch das Misstrauen, welches er von Kraus erfuhr, wohl hätte bewogen werden können, ihm Misanthropie, aber unmöglich konnte bewogen werden, ihm sofort auch Misologie zuzuschreiben. Er hat jedoch allein „eine gewisse Misologie“ an ihm bemerkt, nicht auch Misanthropie, welche Kant in seiner Antwort, obschon nicht als eine Eigenschaft von Kraus, mit der Misologie zusammenstellte. Und Herz hatte richtig bemerkt. Denn „eine gewisse Misologie“ war in Kraus späterhin unleugbar vorhanden, — das Misstraun, dass die Vernunft in ihrem theoretischen Gebiete zu unwiderleglichen Einsichten gelangen könne. War aber ein solches Misstraun späterhin in ihm vorhanden, so ist anzunehmen, dass Herz seine Bemerkung im Jahre 1779 auf eine Tatsache gründete, — mindestens auf die Tatsache jenes steten, grüblerischen Skeptisierens, welches für Kraus charakteristisch war und für ihn verhängnisvoll wurde, indem es eben ein misologisches Misstraun zur Folge hatte.

Die letztere Behauptung tritt nicht in Widerspruch mit Kants Erklärung der Misologie, wenn er auf die Herzsche Bemerkung, welche er nicht zurückweist, die Antwort erteilt: „Eine gewisse Misologie, die Sie, wie ich aus Ihrem letzteren zu ersehen glaube,

Januar 1779 zwei Kundgebungen, die für einen Versuch, die Abfassungszeit der Kritik der reinen Vernunft zu bestimmen, wichtig sind.

---

an Herrn Kraus bedauern, entspringt, sowie manche Misanthropie, daraus, dass man zwar im ersteren Fall Philosophie, im zweiten Menschen liebt, aber beide undankbar findet, weil man ihnen teils zu viel zugemutet hat, teils zu ungeduldig ist, die Belohnung für seine Bemühung von beiden abzuwarten" (R. XI 1. A., 48).

Denn schon Lessing wies bei der Anzeige von Beausobre's „Pyrrhonisme raisonable" auf die Verwandtschaft von Skepsis, Misologie und Misanthropie hin, indem er die Frage aufwirft:

„Wer weiss, ob wir jemals andere, als misologische Zweifler gehabt haben?" und fortfährt: „Es gibt Misologen, lässt Plato den Sokrates irgendwo" [im Phädon] „sagen, so wie es Misanthropen gibt. Die Misanthropie und Misologie kommen aus einer Quelle. Denn woher entsteht die Misanthropie? Ein Mensch, der einen andern, ohne genugsame Untersuchung, für aufrichtig und getreu gehalten hat, siehet, dass er es nicht ist. Er wird hintergangen und abermals hintergangen. Endlich wird er unwillig, dass er sich von denen betrogen findet, die er seine besten Freunde zu sein glaubte. Diese waren falsch, schliesst er, also sind alle Menschen falsch. Folglich, da er nur einige hassen sollte, hasst er sie alle. Wie sich nun der Misanthrop gegen die Menschen verhält, so verhält sich der Misolog gegen die Gründe. Er hat diesen oder jenen mehr getrauet, als er ihnen hätte trauen sollen; er wird es gewahr und nimmt sich vor, gar keinen mehr zu trauen. Das war nicht wahr, drum ist nichts wahr" (W. Maltz. V, 60 u. 61).

Ich kann mich hier auf eine ausführliche Charakteristik von Kraus nicht einlassen, aber nicht umhin, kurz der Meinung Ausdruck zu geben: Zumeist durch seine Misologie wurde Kraus bei seiner eminenten Beanlagung für philosophische Spekulation und seinem edelen — öfters freilich durch Grämlichkeit beeinträchtigten — Enthusiasmus für die Gestaltung des Lebens nach Ideen fort und fort gehindert, Kants philosophische Geistestaten in ihrer Bedeutung für die Kultur des Menschengeschlechtes vollkommen — würdigen. Bei einer richtigen Schätzung von Kants Leistungen, zu wie hätte er unter Billigung von Scheffners Ausspruch, dass die

Brief an Herz vom 15. Dezember 1778.

Nach der Versicherung, dass er des „Auftrages", den ihm Herz gemacht habe, „nicht uneingedenk gewesen", ob er schon „nicht sogleich demselben ein Genüge tun können", meldet hier Kant:

„Kaum ist es mir möglich gewesen, eine Nachschrift von einem Collegio der philosophischen Encyklopädie aufzutreiben, aber ohne Zeit zu haben, es durchzusehen oder etwas daran zu ändern. Ich überschicke es gleichwohl, weil darin vielleicht etwas gefunden oder daraus errathen werden kann, was einen systematischen Begriff der reinen Verstandeserkenntnisse, sofern sie wirklich aus einem Prinzip in uns entspringen, erleichtern könnte. Herr Kraus, dem ich dieses mitgegeben habe, hat mir versprochen, eine, vielleicht auch zwei Abschriften des metaphysischen Collegii auf seiner Reise aufzutreiben, und Ihnen abzugeben."

„Auf das inständigste" Kraus „als einen wohldenkenden und hoffnungsvollen jungen Mann" Herz' Freundschaft empfehlend, lässt er nicht unerwähnt, dass der erstere, da er „sich seit seinem Anfange in" Kants „Stunden nachdem auf andere Wissenschaften gelegt" habe,[1]) „sich mit" philosophischen „Vorle-

---

Welt ein wichtigeres Buch, als Adam Smiths Wealth of Nations nicht gesehen habe, noch im Januar 1796 an Auerswald schreiben können: „Gewiss hat seit den Zeiten des Neuen Testaments keine Schrift wohltätigere Folgen gehabt, als diese haben wird, wenn sie erst in aller Köpfe, die mit Staatswirtschaftssachen zu tun haben, mehr verbreitet und tiefer eingedrungen sein wird" (Voigt, Leb. des Prof. Kraus, S. 373).

[1]) Kraus meinte jedoch — in seinem Briefe an seinen Bruder vom „Sonntag nach dem Erntefest" [11. Oktober] 1778 (bei Gottl. Krause: „Beiträge" u. s. w. S. 54) — dass er „von den Kollegien des Pr. Kant ebensoviel wie" Herz „verstehe, und wohl noch ein bischen mehr".

sungen“ in Berlin „gar nicht befassen“ werde, „welches auch am ratsamsten“ sei, „weil dergleichen in Materien von dieser Art nur einen Schauplatz von Streitigkeiten eröffnen würde“.

Dann fährt er fort: „Die Ursache, weswegen ich mit Herbeischaffung ausführlicher Abschriften nicht glücklich gewesen bin, ist diese, weil ich seit 1770 Logik und Metaphysik nur publice gelesen habe, wo ich aber sehr wenige meiner Auditoren kenne, die sich auch bald, ohne dass man sie auffinden kann, verlieren. Gleichwohl wünschte ich, vornehmlich die Prolegomena der Metaphysik und die Ontologie nach meinem neuen Vortrage Ihnen verschaffen zu können, in welchem die Natur dieses Wissens oder Vernünftelns weit besser als sonst auseinander gesetzt ist, und manches eingeflossen, an dessen Bekanntmachung ich jetzt arbeite.“

Er macht noch eine Bestellung mit Bezug auf das Manuskript der physischen Geographie, welches er Kraus für den Minister v. Zedlitz mitgegeben hatte, und schliesst „eilfertigst in Hoffnung“, sich „nächstens mehr“ mit Herz „unterhalten zu können“ (R. XI, 1. A., 47 u. 48).

Aus den beiden wörtlich und zusammenhängend angeführten Stellen dieses Briefes scheint mir mit allerdings nicht ganz und gar, aber nahezu zweifelloser Gewissheit hervorzugehen, dass Kant gegen die Mitte des Dezember 1778 die Kritik der reinen Vernunft nicht nur fertig ausgedacht, sondern auch die Niederschrift derselben für den Druck begonnen hatte.

Er hatte damals die Kritik der reinen Vernunft fertig ausgedacht; — denn er besass „einen systematischen Begriff der reinen Verstandeserkenntnisse, sofern sie wirklich aus einem Prinzip in uns entspringen“, d. h. den Begriff von einem System der

reinen Verstandeserkenntnisse, und, da er diesen Begriff zuversichtlich als einen wohl gegründeten, als einen realisierbaren hinstellt, das System der reinen Verstandeserkenntnisse selbst. Dieses System war, wie jedes System, entwickelt „aus einem Prinzip". Und aus welchem Prinzip hatte er es entwickelt? Selbstverständlich aus dem Prinzip: Jeder Gegenstand steht unter den notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung, — einem Prinzip, vermittelst dessen er imstande war, die Erkenntnis, welche er in der transszendentalen Ästhetik und in der transszendentalen Analytik deduzierte, als wirkliche Erkenntnis zu sichern und die Erkenntnis, welche er in der transszendentalen Dialektik behandelte, als bloss vermeintliche aufzuweisen. Damit durchschaute er „die Natur" des menschlichen „Wissens" sowohl, als des menschlichen „Vernünftelns", und nun vermochte er auch das auszuführen, was ihm schon zwei Jahre früher (November 1776, R. XI, 1. A., 37) als notwendig zu tun vorgeschwebt hatte, — nämlich die Bestrebungen der Vernunft durch eine Disziplin vor Ausschweifungen zu bewahren, durch einen Kanon auf ihren letzten Zweck zu richten, und durch eine Architektonik in einem szientifischen Ganzen gegliedert darzustellen. In sein Kolleg der philosophischen Enzyklopädie, welches er zuletzt im Wintersemester 1777/78 abgehalten hatte,[1]) war von diesem allen, wahrscheinlich schon deshalb, weil er sich dort bei dem Vortrage jeder einzelnen philosophischen Wissenschaft kurz zu fassen hatte, nur wenig übergegangen. Denn er hoffte nur mit einem „vielleicht", dass in der Nachschrift jenes Kollegs — deren subjektiver Wert, da er sie nicht

[1]) Das Verzeichnis seiner Vorlesungen über philosophische Enzyklopädie siehe im Anhange unter No. 4.

durchgesehen hatte, sich seinem Urteil entzog, — etwas dürfte zu finden, oder aus ihr zu erraten sein, was den Begriff von einem System der aus einem Prinzip in uns entspringenden Verstandeserkenntnisse „erleichtern könnte". Dagegen hatte er seiner ausdrücklichen Erklärung gemäss in seinem metaphysischen Kolleg — das er ebenfalls im Wintersemester 1777/78 gelesen, desgleichen auch im Wintersemester 1778/79 las[1]) — und wahrscheinlich in den Prolegomenen desselben die Natur des metaphysischen „Wissens oder Vernünftelns" weit besser als sonst auseinander gesetzt, so wie dort in die Ontologie „manches" einfliessen lassen, was zu dem System der reinen Verstandeserkenntnisse gehörte, das ihm nunmehr bereits entwickelt vor der Seele stand. Was und wieviel davon er aber hatte einfliessen lassen, kann nicht bestimmt werden, weil von seinen metaphysischen Vorlesungen aus den 1770er Jahren eine Nachschrift nicht aufbehalten, oder, wenn aufbehalten, doch gegenwärtig einer allgemeinen Benutzung nicht zugänglich ist.[2])

Er hatte die Niederschrift der Kritik der reinen Vernunft für den Druck begonnen; — denn seine Worte: „ich arbeite an" der „Bekanntmachung dessen", wovon manches in meinen neuen Vortrag der Prolegomena der Metaphysik und der Ontologie eingeflossen ist, lassen bei ungezwungener Auslegung kaum einen anderen Sinn zu, als: ich arbeite an der Publikation d. h. an der zum Druck bestimmten Niederschrift

[1]) Das Verzeichnis seiner metaphysischen Vorlesungen siehe im Anhange unter No. 5.

[2]) Benno Erdmanns angeblicher Nachweis (vgl. Philos. Monatsh. Bd. XIX, S. 129 u. ff. — Bd. XX, S. 65 u. ff.), dass die Kosmologie, Psychologie und rationale Theologie in Pölitz' Ausgabe der Kantischen Metaphysik einem Manuskript entstammen, das kaum viel später als im Winter 1773/74 nachgeschrieben wurde, ist nichts als eine Benno Erdmannsche Grille.

dessen, was seit Jahren den Gegenstand meiner Meditationen ausgemacht hat, d. h. der Kritik der reinen Vernunft. Daher darf, meine ich, fast die Behauptung gewagt werden: Kant hatte gegen die Mitte des Dezember 1778 die oder eine Niederschrift der Kritik der reinen Vernunft für den Druck in Angriff genommen.

Diese Behauptung gründet sich allein auf jene eigenen Worte Kants. Denn was sonst zur Unterstützung derselben allenfalls könnte angeführt werden, hat nicht viel zu bedeuten. Gar nichts, dass er seinen Brief vom 15. Dezember 1778 „eilfertigst“ schloss; — hatte er doch „in Eil“ auch seinen Brief am 20. Oktober 1778 geschlossen, wo er gewiss an der Kritik der reinen Vernunft noch nicht zu schreiben angefangen! — und wenig die Anekdote in Kraus' Biographie, dass dieser ungefähr im Frühlinge des Jahres 1780 zu Göttingen unter dortigen Gelehrten den Ausspruch tat: Kant habe in seinem Pulte ein Werk liegen, welches den Philosophen grossen Angstschweiss kosten werde (Voigt, Leb. d. Pr. Kraus, S. 87), und, da Kraus nachweisbar weder durch Kant, noch durch Hamann von der Vollendung der Kritik der reinen Vernunft schriftlich Nachricht erhalten hatte, die an jenen Ausspruch zu knüpfende Vermutung, dass er vor seiner Abreise aus Königsberg am 11. Dezember 1778 mündlich durch Kant von der begonnenen Abfassung des Werkes müsse gehört haben. Indes bedarf jene Behauptung nicht durchaus einer weiteren Unterstützung. Denn Kants Mitteilung: ich arbeite jetzt an der Bekanntmachung dessen, wovon manches in mein metaphysisches Kollegium eingeflossen, steht fast einer ausdrücklichen Erklärung gleich, dass er um die Mitte des Dezember 1778 an die Ausfertigung seiner Arbeiten für den Druck gegangen war. Dem-

gemäss muss es für fast gewiss gelten, dass er damals die Niederschrift der Kritik der reinen Vernunft wirklich begonnen hatte.

Er muss aber bald eine Hemmung in seiner Arbeit erfahren haben. Denn hätte er sie ununterbrochen fortgesetzt, so würde er, da nach seiner Aussage in seinem Briefe an Garve vom 7. August und an Mendelssohn vom 18. August 1783 der Vortrag des Produkts eines Nachdenkens von wenigstens zwölf Jahren innerhalb etwa vier bis fünf Monaten zustande gebracht ward, mit dem schriftlichen Entwurfe seines Werkes spätestens gegen die Mitte des Mai 1779 fertig gewesen sein. Dem aber steht das — wie sich späterhin zeigen wird — in dem vorliegenden Falle für vollgiltig anzuerkennende Zeugnis Hamanns entgegen, der ihn noch in der zweiten Hälfte des Mai 1779 mitten im Niederschreiben des Werkes begriffen fand, oder erst ziemlich am Anfange desselben.

Auch ist diese Hemmung wohl erklärlich. Er fand sie wahrscheinlich an Bedenken, die ihm darüber aufstiegen, wie er die Vortragsweise in dem Werke, das er abzufassen angefangen hatte, einrichten solle. Er hegte noch am 28. August 1778 die Absicht, es als „Handbuch“ abzufassen, wie ich oben zu seinem Briefe an Herz von diesem Datum (R. XI, 1. A., 44) angemerkt habe, — als Handbuch, d. h. „mit aller Kürze“ — mit aller jener Kürze, die er noch späterhin — zwei Jahre nach Veröffentlichung der Kritik der reinen Vernunft — für ein von ihm in vielleicht ziemlich entfernter Zeit abzufassendes „Lehrbuch der Metaphysik nach kritischen Grundsätzen“ vorbedachte, und die er für ein Erfordernis jedes Handbuchs überhaupt ansah (R. XI, 1. A., 16), und dazu wollte er es für Kenner der Wissenschaft populär abfassen, d. h. mit schulgerechter Terminologie und sowohl diskursiv deut-

lich als auch durch Beispiele und Erläuterungen in concreto intuitiv deutlich. Dies letztere ergibt sich aus jener Stelle in der Vorrede zur ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, wo er sagt, dass er „fast beständig im Fortgange“ seiner „Arbeit unschlüssig gewesen“, ob er Beispiele und Erläuterungen solle einfliessen lassen, und dass sie „im ersten Entwurfe“ eingeflossen seien. Also muss er beim Beginne seiner Arbeit entschlossen, mindestens geneigt gewesen sein, sie einfliessen zu lassen.

Mit diesen Intentionen mag er im Dezember 1778 einige Bogen — worunter indes noch nicht der eben erwähnte, „erste Entwurf zu verstehen ist — niedergeschrieben, dabei aber die Überzeugung erlangt haben, dass seine Gedanken in solcher Kürze, als er sich vorgesetzt hatte, wenn nicht ihre sichere Begründung darunter leiden sollte, unmöglich zu Papier könnten gebracht werden. Er gab die Intention eines „Handbuchs“ auf.

Ob er die geschriebenen Bogen kassierte oder späterhin bei der neu begonnenen Ausarbeitung irgendwie verwertete, darüber ist jede Vermutung misslich, weil nicht die geringste Notiz als Anhalt für sie vorliegt. Auch ist es gleichgiltig, ob er das eine, oder das andere tat.

Aber die Intention der Popularität für Kenner der Wissenschaft hielt er noch fest. Er mag im Januar 1779 das Streben, allen seinen schriftlich niederzulegenden Erörterungen und Deduktionen „völlige Deutlichkeit“ zu geben — über das er bereits in seinem Briefe an Herz vom 20. August 1777 sprach — speziell durch die Überlegung betätigt haben, wie er die diskursive Deutlichkeit, deren er sich von jeher bei seinen Meditationen befleissigt hatte, zur intuitiven Deutlichkeit hinführen könne.

Dass seine Gedanken damals diese Richtung nahmen, beweist sein

Brief an Herz aus dem Januar 1779.[1])

Dieser Brief scheint nicht durch ein Schreiben, sondern durch ein Geschenk von Herz veranlasst, — eine Paste von Mendelssohns Medaille, die Kant „durch Herrn v. Nolten, einen angenehmen jungen Kavalier“[2]) war eingehändigt worden. Auch wollte Kant, scheint es, wegen der Kollegienhefte ein letztes Wort sagen — dass davon eine Sendung ferner nicht zu erwarten sei, und ausserdem Kraus nochmals Herz dringend emp-

[1]) Wodurch Vaihinger veranlasst worden, diesen Brief „zirka 1795“ zu datieren (Komm. S. 140), ist mir nicht erklärlich. Denn ich möchte nicht annehmen, dass er dazu bloss durch die unrechte Stelle gebracht worden, welche derselbe bei Rosenkranz und Schubert (XI, 1. A., 62 u. 63) erhalten hat, und ebenso bei Hartenstein, der ihn zwischen Kants Brief an Herz vom 15. Oktober 1790 und Herz' Brief an Kant vom 25. Dezember 1797 placierte (VIII, 721 u. 722); und noch weniger möchte ich annehmen, dass dabei sogenannte innere oder gar entwickelungsgeschichtliche Gründe mitgespielt haben. Gottl. Krause meint („Beitr.“ u. s. w. S. 58, Anm. 111): Der Brief gehört vielleicht einem der ersten Januartage des Jahres 1779 an. Das ist möglich, aber nicht sehr wahrscheinlich, und es ist wahrscheinlicher, dass er frühestens um die Mitte des Januar 1779 geschrieben worden. Kraus hatte bereits von der allgemeinen beifälligen Aufnahme der Herzschen Vorlesungen, von dessen durchgängigem Ansehen im Berliner Publikum Kunde erhalten; er hatte darüber an Kant berichtet. Kraus' Brief war nach Königsberg und in Kants Hände gelangt; Kant schrieb an Herz; — dies alles bedurfte, um vor sich zu gehen, doch wohl des Verlaufs einiger Wochen. Daher schrieb an einem der ersten Januartage 1779 wahrscheinlich nicht Kant an Herz, aber vielleicht Kraus an Kant.

[2]) Über „Herrn v. Nolten“ kann ich keine Auskunft geben.

fehlen — der Freundschaft von Herz hinsichtlich aller seiner Angelegenheiten, und hinsichtlich seiner „hypochondrischen Bekümmernisse“ der ärztlichen Kunst desselben, „noch mehr aber“ dessen Freundschaft.

Hiervon betrifft nichts mein Thema. Jedoch schlägt dahin ein, was Kant gleich nach der Danksagung für die Paste schreibt:

„Herr D. Heintz[1]) versichert mich aus Briefen von Hrn. Sekret. Biester, dass Ihre Vorlesungen mit allgemeinem und ungewöhnlichem Beifall aufgenommen würden. Eben dasselbe und das durchgängige Ansehen, welches Sie sich im Berlinischen Publico erworben haben, berichtet mir jetzt Herr Kraus. Dass mir dieses ausnehmende Freude erwecke, brauche ich nicht zu versichern, es versteht sich von selbst. Das Unerwartete steckt hier aber nicht in der Geschicklichkeit und Einsicht, auf die ich ohnedies alles Vertrauen zu setzen Ursache habe, sondern in der Popularität, in Ansehung deren mir bei einer solchen Unternehmung würde bange geworden sein. Seit einiger Zeit sinne ich, in gewissen, müssigen Zeiten, auf die Grundsätze der Popularität in Wissenschaften überhaupt (es versteht sich, in solchen, die deren fähig sind, denn die Mathematik ist es nicht), vornehmlich in der Philosophie, und ich glaube, nicht allein aus diesem Gesichtspunkte eine andere Auswahl, sondern auch eine ganz andere Ordnung bestimmen zu können, als sie die schulgerechte Methode, die doch immer das Fundament bleibt, erfordert. Indessen zeigt der Erfolg, dass es Ihnen hierin gelinge und zwar sogleich bei dem ersten Versuche.“

Was veranlasste Kant, während des Januar 1779 und wohl schon etwas früher in gewissen müssigen

[1]) Über Dr. jur. Heintz oder Heinz vgl. Kraus' Biograph. von Voigt S. 32 u. Anm., auch S. 70.

Zeiten auf die Grundsätze der Popularität in Wissenschaften überhaupt und vornehmlich in der Philosophie zu sinnen? Gewiss, nicht das Herzsche Unternehmen allein. Denn wäre dies allein der Anlass gewesen, so würde er es ausgesprochen, es angedeutet haben. Aber, statt dergleichen anzudeuten, äussert er sich so, dass jenes Sinnen unverkennbar nicht durch äussere Anregung, sondern durch inneren Antrieb in ihm verursacht war. Und woher hatte er diesen Antrieb in müssigen Zeiten? Ich meine: daher, dass er in nicht müssigen Zeiten, in Zeiten, die er der Arbeit widmete, ähnlich beschäftigt war. Er hatte die Bedingungen der menschlichen Erkenntnis entdeckt, — die reinen Anschauungen, sodann die Kategorien, welche durch synthetische Verknüpfung der Wahrnehmungen nach Grundsätzen des reinen Verstandes die Erfahrung als die einzige wirkliche Erkenntnis konstituieren, endlich die Ideen, welche, konstitutiv gebraucht, eine Scheinerkenntnis voll Täuschung vorgaukeln, aber als regulative Prinzipien für den systematischen An- und Ausbau der Erfahrung von unendlicher Tragweite sind. Er hatte die Einsicht gewonnen, dass Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft unter Beteiligung eines unbekannten Faktors die Welt, in der wir wohnen, hervorbringen, — als ein Vorstellungsgebilde, welches objektive Realität hat, weil es notwendig und allgemeingiltig aus der transszendentalen Einheit des Selbstbewusstseins ersteht. Wollte er den zeitgenössischen Metaphysikern diese von den herkömmlichen Ansichten abweichende Lehre verständlich machen, so war es zweckmässig, dass er sie nicht nur in abstracto, sondern auch in concreto vortrüge, d. h. er hätte zeigen müssen, nicht nur d a s s, sondern auch w i e die Bedingungen der Erkenntnis die Erfahrung konstituieren, die Welt hervorbringen, d. h. wie sich vermittelst der Empfin-

dungen, der reinen Anschauungen, der Kategorien der eigene Leib des menschlichen Individuums und die Leiber von dessen Mitmenschen, die Tiere und die Pflanzen, die Erde, die Sterne und die Sonne aus dem einheitlichen Ich erheben. Kurz, er hätte, um mich an ein Wort aus den Prolegomenen anzulehnen, zeigen müssen, nicht nur was in der Erfahrung liegt, sondern wie die Erfahrung entsteht. Dann würde er seine Lehre durch Beispiele und Erläuterungen in concreto intuitiv deutlich und wenigstens für Kenner der Wissenschaft populär gemacht haben.

Dass er damit umging, ist natürlich, mit welchem Erfolge er aber daran arbeitete, fraglich. Doch machte er wirklich Beispiele und Erläuterungen in concreto ausfindig und war in ihrem Besitze, als er das Werk schrieb, wie sich aus einer schon berührten und — bald noch des weiteren zu erwähnenden — Ausserung in der Vorrede zur ersten Auflage desselben ergibt. Die Bemühung nun, die komplizierten Deduktionen, die er im Kopfe trug, intuitiv zu verdeutlichen, kann ihn gar wohl vom Ende des Dezember 1778 bis zum Anfang des April oder des Mai 1779 hingehalten haben. Denn das Unternehmen war schwierig genug, so schwierig, dass es heute — nach länger als hundert Jahren — noch immer nicht ist ausgeführt worden.[1]) Auch ist es wohl möglich, dass Kant damit nicht völlig zu Rande kam, und dass er sich „aus Furcht, ein" — schon an und für sich — „so weitläufiges Geschäft würde" ihm „bei längerer Zögerung endlich selber zur

[1]) Einen dankenswerten Versuch dazu hat Otto Liebmann in seiner Schrift „über den objektiven Anblick" (Stuttgart 1869) gemacht. Ähnliches, aber mehr vom Standpunkte Herbarts als Kants entworfen, findet sich in Gustav Glogaus „Abriss der Philosoph. Grundwissenschaften. 1. T. Die Form und die Bewegungsgesetze des Geistes" (Breslau 1880).

Last werden“, kurzweg entschloss, „das Ganze“ irgendwie „zustande zu bringen“, sollte er auch genötigt sein, „die Vorstellung“ desselben zunächst „in einer gewissen Rohigkeit zu lassen“ (Br. an Garve v. 7. August 1783; bei Stern S. 35 ob. u. Ende d. 1. Absch.). So mag er im April oder Mai 1779 die Ausfertigung seines Werkes für den Druck neu begonnen haben.

Dass er um die Mitte des Mai 1779 daran schrieb, ist so gut wie gewiss. Hamann gibt in seinem Briefe an Herder vom 17. Mai 1779 die Notiz: „Kant arbeitet frisch darauf los an seiner Moral der reinen Vernunft“ (Hamanns Schr. herausg. v. Roth, VI. 83). Mochte Hamann den Titel des Werkes immerhin unrichtig angeben und an dem Inhalt desselben damals nur geringes Interesse nehmen; — die Tatsache, die er hier meldet: „Kant arbeitet frisch darauf los“, worunter kaum etwas anderes kann verstanden werden, als: er schreibt an seinem lange vorbereiteten, lange erwarteten Werke, — diese Tatsache schöpfte er als Augenzeuge aus eigener Wahrnehmung, vernahm er wahrscheinlich von Kant selbst.[1])

Begann Kant aber die Niederschrift des Werkes im Anfange des April oder des Mai 1779, so hatte er sie, da er dieselbe nach seiner Aussage in seinem Briefe an Garve vom 7. August 1783 und in seinem Briefe an Mendelssohn vom 18. August 1783 „in etwa 4—5 Monaten zustande brachte“, bis zum Ende des August oder spätestens des September 1779 „im ersten Entwurfe“ vollendet.

---

[1]) Den Nachweis für die Richtigkeit dieser Behauptung s. im Anhange unter No. 6. Notizen aus Hamanns Briefen zur Beurteilung seines Verhältnisses zu Kant, speziell zur Feststellung seiner Besuche bei ihm während der Jahre 1770—1780. [Diese Abhandlung ist von Arnoldt nicht mehr geschrieben. Der Herausg.]

Abfassung des ersten ausführlichen Entwurfes der Kritik der reinen Vernunft vom April oder Mai bis zum August oder September 1779.

Während des Schreibens stellte sich für Kant heraus, dass er trotz seiner dahin gerichteten Bemühung dennoch auf Popularität, auf die intuitive Deutlichkeit, die er seinem Werke für Kenner der Wissenschaft zu geben intendiert hatte, verzichten müsse. Er war nämlich, wie er in der Vorrede zur 1. Auflage der Kritik der reinen Vernunft äussert, im Fortgange seiner Arbeit „fast beständig unschlüssig“, wie er es mit der nicht gerade strengen, aber doch billigen Forderung einer intuitiven Deutlichkeit halten sollte. Beispiele und Erläuterungen schienen ihm immer nötig und flossen daher auch wirklich „im ersten Entwurfe“ an ihren Stellen gehörig ein. Aber er sah die Grösse seiner Aufgabe und die Menge der Gegenstände, womit er es zu tun haben würde, gar bald ein, und da er gewahr ward, dass diese ganz allein, im trockenen, bloss scholastischen Vortrage, das Werk schon genug ausdehnen würden, so fand er unratsam, es durch Beispiele und Erläuterungen, die nur in populärer Absicht notwendig seien, noch mehr anzuschwellen, zumal diese Arbeit keineswegs dem populären Gebrauch angemessen werden könnte, und die eigentlichen Kenner der Wissenschaft diese Erleichterung nicht so nötig haben, ob sie zwar jederzeit angenehm sei. (R. II, 11 u. 12.)

Hieraus ist ersichtlich, dass er beim Anfang seiner Arbeit entschlossen war, sie populär abzufassen für Kenner der Wissenschaft. Denn dass sie dem populären Gebrauche überhaupt, d. h. dem Gebrauch derjenigen, die nicht „eigentliche Kenner der Wissenschaft“ wären, keineswegs könnte angemessen werden, stand ihm von vornherein fest. Aber den Kennern der

Wissenschaft wollte er doch die Erleichterung des Verständnisses durch Beispiele und Erläuterungen von intuitiver Deutlichkeit schaffen. Denn obschon diese „nur in“ allgemein „populärer Absicht“ durchaus „notwendig“ ist, so ist sie doch „angenehm“ jederzeit. Daher blieb er, obschon er „gar bald“ merkte, dass die Materien, die er behandelte, im trockenen, bloss scholastischen Vortrage das Werk schon genug anschwellen würden, doch im Fortgange seiner Arbeit „fast beständig unschlüssig“, inwieweit er jener billigen Forderung Genüge leisten sollte. Er liess „wirklich“ Beispiele und Erläuterungen in den ersten Entwurf an ihren Stellen gehörig einfliessen, aber wahrscheinlich immer weniger, je mehr er beim Anschwellen des Manuskripts die Gefahr des Zweckwidrigen erkannte, das Buch undeutlich zu machen dadurch, dass er es „so gar deutlich“ zu machen sich bemühte. Daher setzte er die Rücksicht auf intuitive Deutlichkeit hintan, — und so brachte er, wie er in seinem Briefe an Mendelssohn vom 18. August 1783 schrieb, „das Produkt des Nachdenkens von einem Zeitraum von wenigstens zwölf Jahren innerhalb etwa 4 bis 5 Monaten, gleichsam im Fluge, zwar mit der grössten Aufmerksamkeit auf den Inhalt, aber mit weniger Fleiss auf den Vortrag und Beförderung der leichten Einsicht für den Leser“, zustande. (R. XI, 1 A., 13 u. 14.)

Da sich unter den Erläuterungen und Beispielen, die in der Kritik der reinen Vernunft vorhanden sind, intuitiv deutliche kaum zwei wirklich vorfinden, so müssen die „wirklich“ in den ersten Entwurf eingeflossenen dieser Art bei der späteren Durchsicht und Überarbeitung des Ganzen, um den Umfang zu vermindern und die Übersichtlichkeit zu erhöhen, ausgemerzt sein.

Damit, dass Kant in dem eben zitierten Briefe

an Mendelssohn vom 18. August 1783 die Kritik der reinen Vernunft das innerhalb etwa 4 bis 5 Monaten gleichsam im Fluge zustande gebrachte „Produkt des Nachdenkens von einem Zeitraum von wenigstens zwölf Jahren“ nannte, stimmt die Annahme, dass er den ersten Entwurf derselben, welchen die Vorrede zur ersten Auflage erwähnt, in der ersten Hälfte des Jahres 1779 niederzuschreiben begonnen habe, wohl überein. Denn die Anfänge des Nachdenkens, aus welchem schliesslich die Kritik der reinen Vernunft resultierte, müssen „wenigstens“ in das Ende des Jahres 1766 gelegt werden. Ihr Anfangspunkt konnte auch von Kant selbst genau nicht bestimmt werden; und wenn er in das Jahr 1765 gesetzt wird, so ist auch diese Bestimmung zulässig auf Grund einiger Äusserungen Kants in seinem Brief an Lambert vom 31. Dezember 1765 (R. I, 350 und 351) und in seinem Brief an Mendelssohn vom 8. April 1766 (R. XI, 1 A., 9).

Die Annahme ferner, dass Kant den ersten Entwurf der Kritik der reinen Vernunft ungefähr vom Anfang des April oder Mai bis zum Ende des August oder September 1779 zu Papier gebracht habe, steht nicht nur im Einklang, sondern wird geradezu bestätigt durch eine Äusserung in seinem Briefe an Joh. Jac. Engel vom 4. Juli 1779. Engel hatte Kant um einen zweiten Beitrag zu seinem „Philosoph für die Welt“ gebeten, und Kant legte in jenem Briefe zunächst dar, dass und warum ihm eine Fortsetzung der Abhandlung von den Menschenrassen vor der Bearbeitung anderer Themata wenigstens „für jetzt“ den Vorzug zu verdienen scheine. Dann fährt er fort:

„Die Materialien hiezu liegen zwar schon seit einiger Zeit völlig fertig, weil ich durch Zimmermanns geographische Geschichte des Menschen (den das vorige Stück hierin beurteilte) zum

weiteren Überdenken dieses Gegenstandes veranlasst wurde. Gleichwohl muss ich mir zur Einkleidung einige Frist (etwa bis Weihnachten) ausbitten; weil ich eine Arbeit nicht unterbrechen darf, die mich so lange an der Ausfertigung aller anderen Produkte des Nachdenkens, die sich indessen sehr angehäuft haben, gehindert hat, und die ich gegen die Zeit zu vollenden glaube. Alsdann wird es mir eine angenehme und leichte Beschäftigung sein, mit demjenigen herauszurücken, wovon Sie und andere meiner Freunde eine viel zu vorteilhafte Erwartung haben, welches indessen, da ich eine so lange Zeit über so mancherlei Gegenstände gebrütet habe, für meine übrige Lebenszeit Vorrat genug enthält. Wenn Sie, mein geehrtester Freund, wider das benannte Thema und den mir ausgebetenen Aufschub nichts einzuwenden haben, so werde ich Ihr Stillschweigen für eine Einwilligung in beides aufnehmen und ohne Sie mit Antworten zu bemühen mich darauf einrichten."

Diese Äusserung kann schlicht und einfach — ich meine: bei Unbefangenheit des Urteils und Abneigung gegen erzwungene Deuteleien gar nicht anders ausgelegt werden, als dass Kant im Juli 1779 die Niederschrift der Kritik der reinen Vernunft nicht unterbrechen wollte. Denn mit der Gedankenarbeit an derselben war er bereits im Dezember 1778 fertig, weil er schon damals an der „Bekanntmachung" seiner neuen metaphysischen Ansichten arbeitete. Ferner: Er hätte allenfalls seine Gedankenarbeit auch jetzt wieder unterbrechen können, wie er sie im Jahre 1777 zum Zweck der Publikation seiner Abhandlung von den verschiedenen Rassen der Menschen in Engels „Philosoph für die Welt" faktisch unterbrochen hatte, nicht aber die Niederschrift seines Werkes, die er „gleichsam im Fluge" zustande brachte. Endlich: er

würde ein fast widersinniges Verfahren in Aussicht genommen haben, wenn er seine Gedankenarbeiten für die Kritik der reinen Vernunft bis um Weihnachten 1779 hätte vollenden und dann, statt an die Ausfertigung jener Arbeiten für den Druck zu gehen, zugunsten eines Beitrages zum „Philosoph für die Welt“ diese Ausfertigung hätte aufschieben wollen, von der er fühlte, dass sie wie das ganze weitläuftige Geschäft „bei längerer Zögerung“ ihm selber „zur Last werden“ und infolgedessen am Ende gar nicht zur Ausführung, zu dem gewünschten Abschluss in einer Publikation durch den Druck gelangen würde.

Dass er bei jener Äusserung in seinem Briefe an Engel nicht ausdrücklich und nicht bloss von der Niederschrift spricht, indem er sagt, dass er „eine Arbeit nicht unterbrechen“ dürfe, „die“ ihn „so lange an der Ausfertigung aller anderen Produkte des Nachdenkens gehindert“ habe, kann keinen Einwurf gegen meine Auslegung abgeben. Denn allerdings auch die Gedankenarbeiten für die Kritik der reinen Vernunft hatten ihn „so lange“, hatten ihn jahrelang gehindert; aber nicht weniger und erst recht hinderte ihn jetzt die Niederschrift des Werkes, die denn doch in eminentem und striktestem Sinne zu der „Arbeit“ gehörte, die ihn in Anspruch nahm.

Als er am 4. Juli 1779 jene Äusserung tat, glaubte er etwa bis Weihnachten das Werk ganz vollenden, es so völlig druckfertig machen zu können, dass nichts im Wege stände, es in Verlag zu geben. Dieser Glaube ist nach meiner Annahme wohl erklärlich. Denn er musste am 4. Juli 1779 den ersten Entwurf entweder bis über, oder bis gegen die Hälfte niedergeschrieben haben, und er mochte, wie er bisher abermals und abermals die Vollendung seines Werkes zu früh angesetzt hatte, so auch jetzt die irrtümliche Meinung

hegen, dass er geraume Zeit vor dem September den ersten Entwurf werde beendigen und sowohl die Abschrift desselben, als auch die Ausstattung der Abschrift zum Druck bis Weihnachten werde fertigstellen können.

Dass er sich hierin gründlich täuschte und nicht, wie er am 4. Juli 1779 wollte, nach Weihnachten den bereit liegenden Materialien zur Fortsetzung seiner Abhandlung von den verschiedenen Rassen der Menschen die für den Druck nötige „Einkleidung“ gab, sondern, statt sich auf die Elaboration jener Abhandlung einzurichten, vollauf damit zu tun hatte, den ersten Entwurf der Kritik der reinen Vernunft zum druckfertigen Manuskript einzurichten, lege ich dar, indem ich den einzigen Einwand beseitige, welcher gegen meine Annahme über die Abfassungszeit des Werkes kann erhoben werden.

Einrichtung des ersten Entwurfs der Kritik der reinen Vernunft für den Druck etwa vom Dezember 1779 bis in den Oktober oder November 1780.

Der einzige erhebliche Einwand gegen meine Annahme über die Abfassungszeit des ersten Entwurfs der Kritik der reinen Vernunft scheint der folgende zu sein:

Der Zeitraum zwischen der Beendigung der ersten Niederschrift des Werkes im August oder September 1779 und der Beendigung der letzten Ausfeilung und Einrichtung desselben für den Druck etwa November

1780 ist zu gross, als dass Kant, wenn er ein ganzes Jahr hindurch mit den Nacharbeiten daran beschäftigt gewesen, der Wahrheit gemäss hätte sagen können, er habe den „Vortrag der Materien, die“ er „mehr als 12 Jahre sorgfältig durchgedacht“, — „das Produkt des Nachdenkens von einem Zeitraume von wenigstens zwölf Jahren innerhalb etwa 4 bis 5 Monaten gleichsam im Fluge zustande gebracht“.

Aber dieser Einwand ist, wie mich dünkt, gar wohl zu entkräften.

Zunächst erkläre ich: Niemand kann verständigerweise annehmen, dass Kant, wie er den ersten Entwurf seines Werkes „gleichsam im Fluge zustande gebracht“, so auch das in die Druckerei zu liefernde Manuskript des letzteren ebenfalls „gleichsam im Fluge“ druckfertig gemacht habe. Eine solche Eilfertigkeit wäre mit der fast peinlichen — obschon nie pedantischen — Sorgfalt, deren er sich bei Erledigung jeder Obliegenheit befleissigte, durchaus unverträglich gewesen. Daher ist die Annahme Vaihingers, dass er die erste Niederschrift seines Werkes etwa im April bis August oder Anfang September 1780 zustande gebracht habe, vorweg als gänzlich unannehmbar abzuweisen. Denn in der zweiten Hälfte oder vielmehr am Ende des Dezember 1780 war das druckfertige Manuskript wohl bereits in den Händen des Verlegers oder des mit der Direktion des vorliegenden Geschäftes beauftragten Repräsentanten desselben, oder vielleicht schon des Druckers. Vom Anfange des September aber bis zum letzten Tage des Dezember hin d. h. in vier Monaten hätte Kant die „gleichsam im Fluge“ zu Papier gebrachte Niederschrift nicht einmal gut lesbar und sauber abschreiben, geschweige denn sorgfältig für den Druck einrichten können.

Und nun ist zu fragen: was gehörte dazu, das

erste, „gleichsam im Fluge zustande gebrachte“, voluminöse Manuskript-Brouillon in ein Manuskript zu verwandeln, das bei mindestens eben demselben Umfange sorgfältig für den Druck eingerichtet war? Er hatte es durchzulesen, zu gliedern, zu korrigieren, mit mancherlei Übergängen, Einschiebungen, kürzeren Zusätzen und längeren Ausführungen zu vermehren, ins reine zu schreiben, zu paginieren oder nach der Reihenfolge der Bogen zu insignieren und dazu mit vielfachen Anweisungen für den Setzer auszustatten.

Diese Arbeit war im allgemeinen eine nur mehr äusserliche. Im einzelnen freilich mochte sie hier und dort die Denkkraft ungemein herausfordern. Aber im Verhältnis zu der bei der ersten Niederschrift des Werkes vollbrachten Denkhandlung blieb sie immer eine bloss nebensächliche und inferiore Leistung. Daher konnte sie, wenn Kant auf seine ganze Schöpfung zurückblickte, sich ihm hinterher sehr wohl und mit Recht als eine durchweg äusserliche darstellen, so dass sie im Vergleich mit jener ursprünglichen, alle Geisteskräfte auf das intensivste anspannenden Denkhandlung, die den ersten Entwurf, das Manuskript-Brouillon zustande brachte, nicht des Erwähnens wert und bei Angabe des Zeitraums, innerhalb dessen das Werk seinen äusseren Bestand und seinen Grundtypus erhielt, gar nicht in Anschlag zu bringen wäre.

Trotzdem erforderte sie viel Zeit und sehr viel Zeit. Auch wurde sie schwerlich sofort vorgenommen, nachdem Kant sein Produkt des Nachdenkens von wenigstens zwölf Jahren „mit der grössten Aufmerksamkeit auf den Inhalt aber mit weniger Fleiss auf den Vortrag zustande gebracht“ hatte. Denn diese „grösste Aufmerksamkeit auf den Inhalt“ war ohne Zweifel so gross gewesen, dass derjenige, der sie fünf Monate hindurch Tag für Tag beinahe ununterbrochen ausge-

übt hatte, nach einer solchen geradezu übermässigen Anspannung seiner intellektuellen Kräfte sich eine längere Abspannung und Erholung gönnen durfte und musste. Diese Ruhepause, in welcher Kant wahrscheinlich den ganzen Gang seiner auf das Papier geworfenen Untersuchungen noch einmal im Geiste an sich vorübergehen liess, um zu ermessen, wo derselbe lückenhaft wäre, kann sehr wohl sechs oder acht, wenn nicht zehn Wochen gedauert haben. Demnach würde Kant sein gleichsam im Fluge zustande gebrachtes Manuskript nicht viel vor der Mitte des Dezember 1779 vorgenommen haben, um es für den Druck einzurichten.

Die Gliederung des Werkes in Abteilungen, Bücher, Hauptstücke, Abschnitte, ist wohl zweifellos bei der ersten Abfassung desselben nur sehr unvollkommen ausgeführt worden und nach Beendigung der ersten Niederschrift bloss in grossen Hauptpartien vorhanden gewesen. Sie kostete sicher viel Mühe, und um so grössere, als sie einerseits, um die Glieder streng zu sondern und doch gehörig zu verbinden, Textänderungen nötig machte und andererseits zu mancherlei Nachträgen, Kürzungen und Erweiterungen Anlass gab. Für diese Ausgestaltung des Manuskript-Brouillons dürfen, meine ich, gar wohl drei bis dreieinhalb Monate in Anschlag gebracht werden. Demnach würde Kant mit ihr, wenn er seine Arbeit um die Mitte des Dezember 1779 wieder aufgenommen hätte, etwa bis zum März 1780 beschäftigt gewesen sein. Freilich, — welche Explikationen, Erörterungen und Auseinandersetzungen er in dieser Zeit für sein Werk lieferte, kann, nach meiner Ansicht, schwerlich oder gar nicht mit einiger Zuverlässigkeit vermutet werden.[1])

[1]) Von Kants nachgelassenen Aufzeichnungen können unter den bisher veröffentlichten nur zwei derjenigen, die man als Vor-

Nach der Gliederung des Ganzen hatte er es wohl noch einmal durchzugehen, um zu ermessen, ob die

bereitungen zu Expositionen in der Kritik der reinen Vernunft ansehen dürfte, nach den Daten der Papiere, auf denen sie stehen, eine ungefähre Bestimmung ihrer Abfassungszeit erhalten. Die eine (vergl. „Lose Blätter“ aus Kants Nachlass. Mitgeteilt von R. Reicke. Altpreussische Monatsschrift, Band XXIV, 1887, Heft 7—8. Seite 672—675) enthält eine Reihe von Bemerkungen, welche an einzelnen Sätzen im dritten Abschnitt der Deduktion der Kategorien und in der Summ. Vorst. u. s. w. unverkennbar ihre Parallelen haben, ob sie gleich mit den letzteren nach Inhalt und Form keineswegs genau übereinstimmen (vgl. R. II, 106. 108. 109. 113. 115). Da nun diese Aufzeichnung erst nach dem 20. Januar 1780 kann gemacht sein und wahrscheinlich bald darauf gemacht wurde, so dürfte nach meiner Annahme über die Abfassungszeit der Kritik der reinen Vernunft zu schliessen sein, dass Kant etwa am Ende des Januar oder im Februar 1780 den dritten Abschnitt der Deduktion der Kategorie und die „Summarische Vorstellung“ u. s. w. als eine Ergänzung in das Manuskriptbrouillon eingefügt hat. Übrigens ist es für mich wundersam, dass er nach einer so rohen, so wenig in sich zusammenhängenden Skizze, als diese Aufzeichnung darbietet, so wohl geordnete, so übersichtliche Auseinandersetzungen geliefert hat, als jener dritte Abschnitt der Deduktion der Kategorien und die Summarische Vorstellung enthalten. Von der zweiten der erwähnten Aufzeichnungen (vergl. „Lose Blätter“ etc. Altpreussische Monatsschrift, Band XXV, 1888, Heft 3/4 Seite 296—302) steht es fest, dass sie nicht vor dem 22. März 1780 kann niedergeschrieben sein. Dass sie aber sehr bald darauf ist niedergeschrieben worden, steht nicht fest. Wurde sie bald nach dem 22. März 1780 niedergeschrieben, so könnte sie, wie mir scheint, teils die Grundzüge zu einer Auseinandersetzung enthalten, welche in die Methodenlehre der Kritik der reinen Vernunft hineinkommen sollte, aber nicht hineingekommen ist, teils einige Gedanken, die Kant flüchtig aufheftete, um sie in besserer Fassung einzelnen Stellen der Kritik der reinen Vernunft einzufügen. Diese Aufzeichnung gehört zu den vielen unter den von B. Erdmann und R. Reicke veröffentlichten, welche Rätsel aufgeben, nicht Rätsel lösen. Zur Erläuterung einer jeden von diesen vielen wäre immer eine Abhandlung von nicht ganz geringem Umfange erforderlich.

Idee desselben in dessen gesonderten und verbundenen Teilen auch wirklich wohl artikuliert sei, und er mag damit acht bis vierzehn Tage lang beschäftigt gewesen sein. Dann erst durfte er sich daran machen, das Manuskript-Brouillon ins reine zu schreiben. Die Reinschrift aber kostete ihm, da er sie „sauber und deutlich“ anfertigte, mindestens ebensoviel, wahrscheinlich mehr Zeit, als der erste „gleichsam im Fluge“ zu Papier gebrachte Entwurf, mithin etwa fünf, wenn nicht sechs Monate. Begann er also die Reinschrift um den April 1780, so hatte er sie frühestens am Ende des August, wahrscheinlich aber erst am Ende des September 1780 vollendet.

Diese Darstellung der Arbeitsakte, welche den ersten Entwurf der Kritik der reinen Vernunft in ein druckfertiges Manuskript verwandelten, entspricht der Schilderung, die Borowski von der Anlegung und Konstruktion der gelehrten Werke Kants geliefert hat. „Kant“, sagt Borowski (Biographie Seite 191—193) „machte sich zuvor im Kopfe allgemeine Entwürfe; dann bearbeitete er diese ausführlicher; schrieb, was da oder dort noch einzuschieben oder zur näheren Erläuterung anzubringen war, auf kleine Zettel, die er dann jener ersten flüchtig hingeworfenen Handschrift bloss beilegte. Nach einiger Zeit überarbeitete er das Ganze noch einmal und schrieb es dann sauber und deutlich, wie er immer schrieb, für den Buchdrucker ab. Späterhin erst bediente er sich fremder Hände zum Abschreiben.“ — — — „Noch ist es hier des Erwähnens — — wert, dass Kant das zu edierende Werk nie stück- oder bogenweise dem Verleger gab, sondern es ganz ausarbeitete, revidierte und so abdrucken liess.“ — — — „Jeder sieht leicht ein, dass Kants Worte“ (Werke), „nach jener Verfahrensart, weder in einem Teile zu ausführlich und im andern

zu abgekürzt, noch auch in einem zu ungleichen Stil abgefasst sein, dass sie vielmehr jedes in seiner Art als vollendete Werke, vor das Auge der Leser kommen mussten."

Die Annahme, dass das Mundieren des Brouillons ungefähr vom April bis zum Ende des September 1780 dauerte, stimmt gut zu der wahrscheinlichen Tatsache, dass Hartknochs erste Anfrage nach dem Verlage des Werkes, das Kant unter Händen hatte, am Ende des Mai oder Anfang des Juni 1780, und seine erfolgreiche Bemühung darum im Oktober 1780 stattfand. Im Oktober, vielleicht auch noch im November 1780 mag Kant damit beschäftigt gewesen sein, das ganze Manuskript zu paginieren und mit mancherlei Anweisungen für den Setzer zu versehen. Im Dezember mag es dann entweder an den Verleger Hartknoch nach Riga, oder — was wahrscheinlicher ist — nach Berlin an den Buchhändler Spener, der „das Geschäft dirigierte" (R. XI, 1. A., 49), abgegangen, und vielleicht ebenfalls noch im Dezember 1780 der Druck bei Grunert in Halle begonnen sein.[1])

Resultate.

Der Übersichtlichkeit halber mögen hier die wesentlichsten Ergebnisse meiner Darlegung von der äusseren Entstehung und Abfassungszeit der Kritik der reinen Vernunft zusammengestellt werden:

[1]) Über die Verhandlungen, die sich auf den Verlag der Kritik der reinen Vernunft beziehen, s. im Anhange unter No. 6 „Notizen aus Hamanns Briefen" u. s. w., wo Schuberts Darstellung davon berichtigt wird. [Den Anhang No. 6 hat Arnoldt nicht mehr ediert. Der Herausg.]

1771 Juni war der Plan zu einem Werke: „Die Grenzen der Sinnlichkeit und Vernunft“ unbestimmt und im Rohen so entworfen, dass der Gesamtinhalt der späteren drei Kritiken wie der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten darin sollte behandelt werden.

1772 Februar war der Plan des Werkes: „Die Grenzen der Sinnlichkeit und Vernunft“ noch eben so umfassend, aber in zwei Teile, einen theoretischen und einen praktischen zerlegt, von denen der theoretische Teil zuerst sollte ausgearbeitet und etwa im Mai 1772 herausgegeben werden. In dem theoretischen Teil sonderte sich die transszendentale Ästhetik mit der Analytik von der Dialektik, obschon noch nicht deutlich und ohne die Namen für diese Gliederungen. Doch kommt bereits der Gedanke und der Name der Kritik der reinen Vernunft empor. Die Untersuchung wendet sich vorzugsweise der Deduktion der Kategorien zu. Die Entdeckung des transszendentalen Grundgedankens der Kritik der reinen Vernunft ist noch nicht erfolgt, steht aber nahe bevor. Es ist bereits klar, dass die Moral reine Prinzipien haben müsse; aber die Untersuchung derselben wird ausgesetzt.

1773 Ende oder 1774 Anfang ist die Behandlung der theoretischen und der praktischen Philosophie in einem und demselben Werke aufgegeben, die Idee einer Kritik der reinen Vernunft im allgemeinen ausgereift, der transszendentale Grundgedanke derselben entdeckt, die Methode und Einteilung einer ganz neuen Wissenschaft, die auch für die Religion und Sitten vorteilhaft werden soll, in den Grundzügen erfasst, wenn auch nicht im einzelnen festgestellt. Das Werk soll kurze Zeit nach Ostern 1774 erscheinen.

1776 im Sommer richtet sich die Arbeit vornehmlich und mit Erfolg auf die Grenzberichtigung zwischen dem Boden der Vernunft und dem der Vernünftelei, d. h. auf die Dialektik.

1776 im November ist bereits die Elementarlehre der Vernunftkritik von der Methodenlehre geschieden, und die Einteilung der letzteren gefunden. Das Werk soll etwa im Spätsommer des Jahres 1777 fertig werden, obschon im November 1776 noch nichts davon ausgefertigt ist.

1777 August ist die Idee des Ganzen bis in ihre einzelnen Verzweigungen ausgebildet; die Probleme der Dialektik bilden allein den Gegenstand der Untersuchung; es ist Aussicht vorhanden, dass sie im Winter 1777/78 werden völlig gelöst werden.

1777 Ende und vielleicht auch 1778 Anfang ist Kants Studium der im Jahre 1777 erschienenen „Philosophischen Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwickelung“ von Tetens nicht ohne Einfluss darauf, dass er mit der Ausfertigung seiner Arbeiten für den Druck noch zögert.

1778 Anfang des Juni hofft Kant, dass er auf Grund der schriftlichen Aufzeichnungen, in denen er die Ausführung seiner Idee bis zum Einzelnen hin möglichst vollständig mochte angedeutet haben, seine Arbeit noch während des Sommers 1778 in einem an Bogenzahl nicht viel austragenden Werkchen für den Druck vollenden werde.

1778 Ende des August setzt er seine — für diese Zeit nicht näher zu bestimmende — Vorarbeit zur Kritik der reinen Vernunft unermüdet fort. Er geht noch nicht an die Abfassung derselben, glaubt aber sie nun bald beginnen und schnell vollenden zu können.

1778 Mitte des Dezember geht Kant an die Ausferti-

gung seiner Arbeiten für den Druck, findet aber wahrscheinlich bald eine Hemmung an Bedenken über die Vortragsweise, die er für sein Werk zu wählen hätte. Er gibt den Plan, es in aller Kürze eines Handbuchs abzufassen, auf, behält aber noch die Intention, es populär für Kenner der Metaphysik auszufertigen.

1779 von Anfang des Januar bis zum Ende des März oder April beschäftigt er sich vielleicht mit Meditationen über die Vortragsweise, die er für sein Werk intendierte, indem er zu den Auseinandersetzungen, die er darin zu liefern hatte, angemessene Erläuterungen in concreto, Beispiele von intuitiver Deutlichkeit ausfindig zu machen suchte.

1779 vom Anfange des April oder des Mai bis zum Ende des August oder September bringt er wahrscheinlich „den ersten Entwurf" der Kritik der reinen Vernunft zustande. In diesem ersten Entwurf fliessen anfänglich Erläuterungen in concreto, Beispiele von intuitiver Deutlichkeit ein, die späterhin zum Zweck der Übersichtlichkeit — um die Einheit und den „Gliederbau" des Ganzen nicht unkenntlich zu machen — sind ausgeschieden worden.

1779 etwa um die Mitte des Dezember bis in den November 1780 hinein überarbeitet er den ersten Entwurf und macht ihn druckfertig.

Ich füge hier noch an:

1780 gleich nach dem 22. September erhält Kant von Hartknoch den Brief, in welchem sich dieser bei ihm um den Verlag der Kritik der reinen Ver-

nunft bewirbt, nachdem wahrscheinlich schon zu Ende des Mai oder zu Anfang des Juni 1780 zwischen beiden davon war die Rede gewesen.

1870 vor dem 18. Dezember, wahrscheinlich im November hatte Hartknoch den Verlag der Kritik der reinen Vernunft übertragen erhalten.

Anhang zu der Abhandlung:

Die äussere Entstehung und die Abfassungszeit der Kritik der reinen Vernunft.

Nr. 1.

Einige Notizen zur Beurteilung von Kants Verhältnis zu Lessing.

Guhrauer äussert in der Fortsetzung der Danzelschen Lessing-Biographie (II. 1 A., 87): „Man sollte zweifeln, ob Kant den Laokoon jemals gelesen und benutzt hat.“ Dagegen bemerke ich:

Allerdings ist ein zwingender Beweis dafür, dass Kant es getan hat, nach meiner Ansicht nicht möglich. Aber, um die Frage wenigstens mutmasslich zu beantworten, muss man nicht bloss aus der Krit. d. Urt. die Stelle berücksichtigen, wo Kant Lessings hinter Batteux und neben „noch älteren und berühmteren Kritikern des Geschmacks“ erwähnt (R. IV, 147), sowie ferner die von Blümner (Lessings Laok. herg. u. erläut., Berl. 1876. S. 289 u. 290. 2. Aufl. 1880. S. 668 u. 669) angezogene Stelle, wo er die Darstellung des Ekelhaften von aller Kunstdarstellung ausschliesst (R. IV, 182), und dazu die von Blümner nicht angezogene Stelle, wo er auf Lessings Abhandlung: Wie die Alten den Tod gebildet, anspielt, sondern auch aus der Anthropologie (R. VII, 2 A.) folgende, von Blümner ebenfalls nicht berücksichtigte Stellen: S. 158, 2 H. — S. 176 Mitte u. 185, 1. Abschn. — S. 228 unt. — (vgl. Lessings Schr. her. v. Maltzahn VI, 478, 2 H. u. 483 ob. —

367, 1. Absch. — 364 ob.), wo er drei Themata berührt, die im Laokoon ausführlich behandelt werden: die Darstellung des Hässlichen, speziell eines Thersites, die Verträglichkeit des Tränenvergiessens mit einer männlichen, des Mannes würdigen Fassung und Seelenstimmung, und den Gesichtsausdruck in den antiken Götter- und Heroenbildungen.

Ein Versuch, über den Guhrauerschen Zweifel zu entscheiden, muss hier unterbleiben, weil er zu weit aus dem Gedankenkreise entfernen würde, in den die gegenwärtigen Abhandlungen hineingehören, oder an den sie sich wenigstens anschliessen. Ihm liegt ein anderer ähnlicher Zweifel, welcher Kants Kenntnis von Lessings theologischen Streitschriften betrifft, obschon auch fern, doch immerhin näher, weil die Krit. d. r. V. neben allem übrigen, das sie zu leisten bestimmt war, das Wissen vom Übersinnlichen aufheben sollte, um dem Glauben Platz zu schaffen, — mithin eine Metaphysik einführen, welche einer echten Theologie die Stätte bereitete. Und als nun Kant in der „Religion innerhalb der blossen Vernunft“ daran ging, auf der Stätte, die er bereitet hatte, das Gebäude einer philosophischen Theologie, einer Vernunft-Religionslehre zu errichten: sollte es nicht wunder nehmen, wenn er um die Taten desjenigen seiner Zeitverwandten wäre unbekümmert geblieben, der, wie jedermann wusste, in dem Kampfe, auf den sich die biblische Theologie gegen die Vernunft eingelassen, das Recht der Vernunft mit unvergleichlicher Kraft und unvergleichlichem Erfolge gewahrt hatte. Und doch ist dies Wundersame als möglich aufgestellt worden, ohne dass diese Aufstellung — soweit meine Kenntnis reicht — Widerspruch gefunden hätte.

Johann Jacoby nämlich hat den Guhrauerschen Zweifel erweitert. In der Rede, die er „Kant und Lessing.

Eine Parallele.“ betitelte, heisst es: „Aus Hamanns Briefen an Herder ersehen wir, dass Kant — — — Lessings — — Nathan gelesen, ob aber auch Laokoon, ob die theologischen Streitschriften, ist sehr zu bezweifeln, wenigstens wird ihrer in der Kritik der Urteilskraft und in der Religion innerhalb der Vernunftgrenzen mit keinem Worte erwähnt“ (Gesamm. Schr. u. Red. II, 111). Diesen Jacobyschen Zweifel, soweit er sich auf Kants Kenntnis der theologischen Schriften Lessings bezieht, will ich zu heben suchen.

Es ist allerdings richtig, dass in der „Relig. innerh. d. Gr. d. bloss. Vern.“ Lessings theologische Streitschriften nicht ausdrücklich genannt werden. Wohl aber wird dort (R. X, 95 Anm.) ausdrücklich der „Wolfenbüttelsche Fragmentist“ genannt, dessen — auch von Schopenhauer (s. Lindner und Frauenstädt, Schopenhauer. Von ihm. Über ihn. S. 174) gebilligte — Hypothese, dass Jesus die Priesterregierung habe stürzen und sich mit weltlicher Obergewalt an die Stelle derselben habe setzen wollen, Kant als grundlosen Argwohn abweist. Demnach steht es fest, dass er das letzte der von Lessing herausgegebenen Fragmente: „Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger“ gelesen hat. Daraus folgt nun allerdings noch nicht ohne weiteres, dass er auch die sechs früher erschienenen Fragmente mit Lessings Gegensätzen und die durch jene Fragmente und Gegensätze veranlassten Lessingschen Streitschriften muss gelesen haben.

Denn dieses siebente Fragment war von Lessing nicht in den Beiträgen „zur Geschichte und Literatur aus den Schätzen der Herzogl. Biblioth. zu Wolfenbüttel“, sondern für sich als besondere Schrift (im April des J. 1778, M. XII, 605 u. 606) in den Druck gegeben. Es erregte grösseres Aufsehen und Ärgernis, als alle vorangehenden Fragmente, und wenn „bereits“

das sechste, das über die Auferstehungsgeschichte, „so viele Federn beschäftiget“ hatte, so beschäftigte deren dieses siebente wo möglich noch mehr. Es veranlasste die Einmischung der Obrigkeit in den Streit über die Fragmente und das Verbot dieses besonders gedruckten Fragments wie des dritten und vierten Teils der „Beyträge“ sowohl als „aller anderen darauf einen Bezug habenden Schriften“ zunächst durch die Braunschweigische, später durch die Sächsische Regierung (Heinemann, Zur Erinnerung an G. E. Lessing, Briefe u. Aktenstücke. 1870. S. 57. 77. — Guhrauer, Lessings Leb. u. W. II, 2. A., 194). Darnach ist zu vermuten, dass es bis zum Herauskommen des Nachdrucks aller Fragmente in den Exemplaren, die von ihm umliefen, eifriger gelesen wurde, als vorhin die früher veröffentlichten Fragmente.[1]) Und es scheint, dass es von der Braunschweigischen „Fürstl. Waysenhaus-Buchhandlung“ gleich nach seinem Erscheinen in einer grösseren Anzahl von Exemplaren an auswärtige Handlungen versandt war, als selbst die Anti-Goezes. Denn während am 11. Juli 1778 — fünf Tage nach dem Verbot — von dem siebenten Anti-Goeze, auf den es folgte, noch 85 Exemplare — von dem „Beweis des Geistes und der Kraft“ sogar noch 220 Exemplare — in der Waisenhaus-Buchhandlung vorrätig waren, war es an jenem Tage dort nur noch in 65 Exemplaren vorhanden (Heinemann a. a. O. S. 65). Freilich waren

[1]) Karl Lessing (s. Guhrauer a. a. O. II. 2 A., 192 u. 193) gibt an: Ehe das Braunschweigische Ministerium sein Verbot gegen die Fragmente erliess, wurden die Beiträge wenig gelesen. Nachdem sie aber konfisziert waren, wollte jedermann wissen, was es wäre, dass so viele christliche Goliathe und Davide sich aufmachten, dem Herausgeber einen Felsen oder ein Steinchen an den Kopf zu schleudern. Die Fragmente wurden also nachgedruckt „und sogar von Leuten gelesen, die ausser ihrer Postille kein Buch ansehen“.

von dem dritten Beitrage (1774) mit dem Fragment: „Von Duldung der Deisten" nur 4, von dem vierten Beitrage (1777) mit den fünf folgenden Fragmenten nur 23 Exemplare damals dort noch auf Lager. Trotzdem bleibt es wahrscheinlich, dass das Fragment: „Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger" zunächst einen grösseren Leserkreis und grössere Beachtung fand, als die vorangehenden Fragmente, weil es als besondere Schrift ausgegeben, dazu von hervorragendem Interesse, und endlich Anlass zu dem Verbot aller jener Fragmente wie der darauf bezüglichen Lessingschen Publikationen war. Daher scheint es vielleicht nicht ganz unmöglich, dass Kant dieses Fragment von allen jenen Fragmenten zuerst, und in Erwägung, wie intensiv er in den Jahren 1777—1780 mit seinen Arbeiten zur Krit. d. r. V. beschäftigt war, ebenfalls nicht ganz unmöglich, dass er damals nur dieses Fragment, ja wohl auf Grund eines äusseren Zeugnisses nicht gewiss, dass er von den Fragmenten des Wolfenbüttelschen Ungenannten in ihrer Gesamtheit jemals mehr, als dieses eine Fragment allein gelesen habe.

---

1. Abweisung dieser Annahme mit Rücksicht auf äussere Umstände.

Es ist unglaublich, dass Kant nicht schon vor dem J. 1781 die Fragmente des Ungenannten wie die Gegensätze Lessings und alle auf jene und auf diese bezüglichen Streitschriften des letzteren sollte gelesen haben. Die Intensität seiner Arbeit für die Kritik d. r.

V. bedeutet hier wenig oder nichts. Denn, wenn er bis zum Februar 1779 Antrieb und Musse gehabt hatte, den ersten Teil der — bis dahin nur so weit erschienenen — Hippelschen Lebensläufe zu lesen und so zu lesen, dass er darin „hundert Winke aus seinen Vorlesungen“ fand (Hamanns Schr. VI, 67), so musste er wahrlich erst recht Antrieb und Musse gehabt haben, auch jene Lessingschen Publikationen zu lesen. Selbstverständlich hatte er inneren Antrieb dazu, und überdies empfing er möglicherweise auch noch äusseren Antrieb durch Mendelssohn, durch Hamann. Hamann schrieb am 13. Oktbr. 1777 — etwa sieben Wochen nach Mendelssohns Besuch in Königsberg — an Herder: „Mendelssohns Hierseyn gab mir Anfangs eine angenehme Zerstreuung“ und dann weiterhin: „Dass der Anonymus in Lessings drittem und viertem Stück der sel. Reimarus ist, wird Ihnen vermuthlich bekannt seyn“ (Schr. V, 255 u. 256). Woher wusste er das, wenn nicht durch Mendelssohn? Also hatte Mendelssohn mit Hamann über die Fragmente gesprochen! Und er sollte darüber mit Kant nicht gesprochen haben! Hamann las den ersten und den zweiten, den dritten und den vierten „Beytrag“ bald nach deren Herausgabe, wie sich aus seinen und Herders brieflichen Äusserungen schliessen lässt, (Schr. V, 67. 74. 137. 256); er las das Fragment „von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger“, welches er „von der Messe gekauft“ hatte, und erhielt um d. 25. Novbr. 1778, wo er diese Mitteilung an Herder machte, „die drei ersten Stücke von Lessings Schwächen“ (V, 293); er las den „Beweis des Geistes und der Kraft“, wie aus einer Anspielung in den 1779 erschienenen „Fragmenten einer apokryphischen Sibylle über apokalyptische Mysterien“ hervorgeht (VI, 6); er las „Ernst und Falk“ und konnte sich an diesem Gespräche nicht „satt lesen“, wie er

d. 21. Febr. 1779 an Herder berichtet (V, 293. VI, 66; vgl. 21 u. 22); er las die „Erziehung des Menschengeschlechts", die er zum ersten Male im April, zum zweiten im Juni 1780 erhielt und, ohne den Verfasser herauszuerkennen, nach dem ersten flüchtigen Ansehen für „nichts als Ideenwanderung in neue Formeln und Wörter, kein Schiblemini [sic], keinen rechten Reformationsgeist, keine Empfängnis, die ein Magnifikat verdiente", aber auch nach genauerer Lektüre „im Grunde" nur für den „alten Sauerteig unserer Modephilosophie" bei „Vorurteil gegen Judentum, Unwissenheit des wahren Reformationsgeistes", „mehr Wendung als Kraft" wollte gelten lassen (VI, 127 u. 128. 133. 139. 143); er las, wie ohne weiteres Zeugnis zu vermuten ist, die „Duplik", die „Axiomata", die Antigoezes; — und er sollte, ob er gleich zwischen den Jahren 1774 und 1780 nur selten mit Kant zusammenkam, mit ihm niemals eingehend über die „Fragmente" und die daran sich schliessenden Schriften Lessings gesprochen haben? Kant sollte dies alles unbeachtet gelassen haben? — Diese „Gährung", von der doch auch Hamann „eine Epoche" erwartete (V, 293. — VI, 68)? Kant? der trotz seiner Arbeiten für die Krit. d. r. Vern. von Journalen sogar das Deutsche Museum las und Bücher las, wie Herders älteste Urkunde des Menschengeschlechts, De Brosses Traité de la formation mécanique des langues (Ham. Schr. V, 251. 256. Hippel, W. XIV, 8)! — der den Bewegungen und Bestrebungen der Zeit lebhaft sein Interesse zuwandte und ihnen ein weit anderes Verständnis entgegenbrachte als Hamann und Hippel! — der trotz seiner Arbeiten für die Krit. d. r. Vern. nicht nur Zeitungsartikel zur Empfehlung des Dessauschen Philanthropins abfasste, sondern gelegentlich auch für Zöglinge zur Aufnahme in dasselbe schriftlich sein Wort einlegte

(Hippel, W. XIV, 43. 46 u. 47)! — Natürlich hatte auch Hippel die Fragmente und die Antigoezes gelesen, und gewiss vor dem J. 1779 gelesen, da er des Hauptpastors Goeze schon am 25. Febr. 1779 erwähnt, wenngleich des „Fragmentisten“ erst am 20. Febr. 1783 (W. XIV, 133. 278). Und Kant sollte die Fragmente und Lessings theologische Streitschriften nicht schon vor dem J. 1779 gelesen haben? Das ist unglaublich.

Allein, gesetzt auch, dass man das Unglaubliche für glaublich hielte, — dass man annähme, er habe bis zum J. 1781 dem Streit über die Fragmente keine nähere Aufmerksamkeit geschenkt, ja bis zum J. 1781 nicht einmal das Fragment: „Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger“ und Lessings Vorrede dazu aus eigener Lektüre gekannt: es steht fest, dass er schon im Mai des J. 1779 — wo er nach meiner Ansicht mit der Niederschrift des ersten Entwurfs der Krit. d. r. Vern. beschäftigt war — den Nathan, mindestens die zehn ersten Bogen desselben, also bis zum dritten Auftritt des vierten Aufzugs — S. 160 der Orig. Ausg. — gelesen hat (Hamanns Schrift. Herg. v. Roth, VI, 79. 83), und da ist es, meine ich, n i c h t d e n k b a r, dass ihn die Lektüre des Nathan, mag ihm das Stück antipathisch oder sympathisch gewesen und geblieben sein, nicht sollte bestimmt haben, sich nach d. J. 1781 mit Lessings theologischen Kämpfen bekannt zu machen, aus denen es hervorgegangen war. Ebensowenig denkbar, ja ganz undenkbar scheint mir aber, dass seine — wann immer auch eingetretene, aber als eingetreten nach der „Relig. innerh. d. Gr. d. bloss. Vern.“ (R. X, 95 u. 96 Anm.) sicher anzunehmende und gar nicht zu bezweifelnde — Kenntnisnahme von dem siebenten Fragment und zumal von Lessings Vorrede dazu ihn nicht sollte innerlich genötigt haben, sich, sei es wann es sei, über die vorangegangenen Fragmente und

besonders über Lessings Gegensätze zu denselben zu informieren. Las er aber diese Gegensätze, so las er auch ganz sicher alle Schriften, die Lessing zur Verteidigung derselben wie seiner damit zusammenhängenden Behauptungen und zur Verteidigung seines Ungenannten wie der teilweisen Herausgabe von dessen Werk hatte drucken lassen. Denn sonst würde er unter allen verständnisvollen Betrachtern dieser wunderbaren Produkte intellektueller und moralischer Menschengrösse der einzige gewesen sein, an welchem Lessings Denk- und Darstellungskraft nicht den Zauber ausgeübt hätte, ihn bei der ersten Berührung fortan bis zur Erledigung der Fragen, mit denen sie sich abgibt, unwiderstehlich zu fesseln.

2. Zeugnisse aus Kants Werken für seine Vertrautheit mit Lessings theologischen Schriften.

Indes, jene Erwägungen, die mehr äusserer Natur sind, mögen für entscheidend, oder für nicht entscheidend angesehen werden: es sind innere Zeugnisse genug vorhanden, welche Kants Vertrautheit wenigstens mit den theologischen, wenn nicht auch mit anderen Schriften Lessings unzweideutig dokumentieren. Denn in der „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ finden sich von Anfang bis zu Ende Äusserungen, die zu Lessings theologischen und moralischen Ansichten unverkennbare und wohl zweifellos gewusste und gewollte Beziehung haben.

Ich verweise auf folgende Stellen: R. X, 12 unt. — 13 unt. — 39 Mitte. — 41 unt. — 69 Mitte. — 73 Mitte. — 81 Mitte. — 84 Mitte. — 93 Mitte. — 103 Mitte. — 124, 1. Absch. — 126 unt. — 131 Anm.,

Michaelis' Moral genannt, aber vielleicht auch mit einem Seitenblick auf „Lessing's Predigt über zwey Texte“. — 132 unt. — 133 ob. — 141, 3. Absch. — 151, 1. H. u. 2. H. — 152 Mitte. — 169, 2. Absch. — 170 unt. u. 171. — 173, 1. H. — 174 ob. u. 3. Absch., auch 177 ob. anzuziehen. — 186, 2. u. 3. Absch. — 187, 1. Absch. — 191, 1. Absch. — 195, 2. Absch. — 196, 2. u. 3. Absch. — 197, 2. Absch. — 198, 1. Absch. —

Zu den Äusserungen an diesen Stellen sind dann noch hinzuzunehmen aus dem „Streit der Fakultäten“ die Äusserungen an folgenden Stellen: R. X, 288 unt. u. 289 ob. — 300, 2. Absch. unter a. — 301 ob. — vielleicht auch 308 gegen die Mitte. — vielleicht auch 310 im 2. Absch. unter 1. — 321, 2 H. — 322, 1. Absch. — 323 in d. Anm. — 326, 3. Absch.

Aber auch in anderen Schriften Kants kommen Aussprüche vor, bei denen wenigstens die Möglichkeit vorhanden ist, dass er sie mit Berücksichtigung Lessingscher Sätze oder doch mit dem Bewusstsein der Berührung Lessingscher Ansichten getan hat.

Freilich ist nicht daran zu denken, dass Kants wiederholte Ausfälle gegen die „Philosophie der Faulen“, das „Prinzip der faulen Vernunft“ (R. I, 325, VI, 185, II, 596) auf Lessings Spott über „die Weltweisheit der Faulen“ in der Abhandl. „Pope ein Metaphysiker!“ (M. V, 4) zurückweisen, und ebensowenig daran, dass Kants Bemerkung in der „Grundleg. zur Metaph. d. Sitt.“ über den Wunsch selbst des ärgsten Bösewichts, redlich und in der Befolgung guter Maximen standhaft zu sein (R. VIII, 88), mit jener Stelle in Lessings theatralischer Bibliothek (M. IV. 151, 2. Absch.) zusammenhänge, wo bei dem Bericht über „Gellerts Abhandlung für das rührende Lustspiel“ die Meinung desselben zur Erwähnung kommt, dass auch der aller-

nichtswürdigste Mensch, gleichsam wider Willen, an der Betrachtung einer vortrefflichen Gemütsart Vergnügen finde.

Unwahrscheinlich, aber nicht unmöglich ist es, dass der Gedanke in Kants Versen aus d. J. 1770 an den verstorbenen Langhansen: Ihm, der die äussere Welt verstand, ist jetzt das Innere bekannt; was die Wissenschaft hier vergeblich erwerben will, „lernt weise, Einfalt dort im Augenblick: durchs Sterben" (R. XI, 1 Abt. 211), irgendwie durch die Trostworte in einem jener Briefe angeregt ward, welche Lessing im J. 1754 der Vorrede zu den von ihm herausgegebenen Schriften des verstorbenen Mylius angefügt hatte: „Er gewinnet im Verlieren, und ist vielleicht eben jetzt beschäftiget mit erleuchteten Augen zu untersuchen, ob Newton glücklich gerathen, und Bradley genau gemessen habe. Eine augenblickliche Veränderung hat ihn vielleicht Männern gleich gemacht, die er hier nicht genug bewundern konnte. Er weiss ohne Zweifel schon mehr, als er jemals auf der Welt hätte begreifen können" (M. IV, 482).

Bewusst jedoch ist vielleicht schon die Beziehung zu Lessing in dem Aufsatz: „Was heisst: sich im Denken orientieren?" dort, wo die verschiedenen, der Denkfreiheit entgegenstehenden Arten des Zwanges erwogen werden (R. I, 387 u. 388), und dort, wo der Glaube an ein hinreichend bewährtes Faktum dem Glauben an eine mathematische Demonstration gleichgestellt wird (R. I, 389).

Ausdrücklich genannt wird in der Abhandlung: „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig seyn, taugt aber nicht für die Praxis", Lessings Hypothese von einer göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts im Gegensatz zu Mendelssohns Meinung, dass die Menschheit

nie einige Schritte vorwärts tat, ohne bald nachher mit gedoppelter Geschwindigkeit in ihren vorigen Zustand zurückzugleiten (R. VII, 221), — woraus sich wohl zweifellos ergibt, dass Kant wie Mendelssohns „Jerusalem“, so Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts“ gelesen hatte.

Auch in dem „Ende aller Dinge“ (R. VII, 1. A., 426, 1. Absch.) hat eine Ansicht Kants nicht ganz fernen Bezug zu einer Ansicht Lessings (M. X, 149, 3. Absch.)

Ferner in der Tugendlehre — um nicht dessen zu gedenken, dass dort die Definitionen von Dankbarkeit und Erkenntlichkeit, die Urteile über Wohltätigkeit, über Undankbarkeit, und die Zulässigkeitserklärung des Spottes für gewisse Fälle an Lessingsche Äusserungen in der theatralischen Bibliothek, den Fabeln, den antiquarischen Briefen, und dem zweiten Anti-Goeze wenigstens erinnern können (R. IX, 315, 316. vgl. M. IV, 174. — R. IX, 313 u. 314. § 31. 321. vgl. M. I, 168. 175. IV, 174. — R. IX, 330 unt. u. 331. vgl. M. VIII, 194. X, 167.) — scheint die Auseinandersetzung in der Schlussanmerkung der ethischen Methodenlehre (R. IX, 359), dass der Begriff einer Läsion an dem unumschränkten und unerreichbaren Weltherrscher transszendent sei, direkt gegen eine Auseinandersetzung Lessings in der Abhandlung: „Leibnitz von den ewigen Strafen“ gerichtet. Lessing behauptet dort, dass Leibnitz den Satz, die Sünde werde deswegen unendlich bestraft, weil sie ein unendliches Wesen beleidige, nirgends verworfen, oder auch nur gemissbilligt habe — ohne Zweifel auf Grund der Erkenntnis, es lasse sich schlechterdings nichts darüber bestimmen. Und er begründet diese Behauptung: „Denn wenn jene rächende Gerechtigkeit, Gott wirklich zukömmt: welcher endliche Verstand kann ihre Grenzen

bezeichnen? Wer darf sich zu entscheiden wagen, was für einen Massstab sie bei diesen ihren Strafen anzunehmen habe, und was für einen nicht? Der Massstab ihrer eigenen Unendlichkeit ist wenigstens ebenso wahrscheinlich, als jeder andere" (M. IX, 157 u. 158). Dieser Meinung, dass für die rächende Gerechtigkeit Gottes der Massstab ihrer Unendlichkeit ebenso wahrscheinlich sei, als jeder andere, setzte Kant entgegen, dass hierbei weder etwas Wahrscheinliches noch etwas Unwahrscheinliches statthabe; denn in der Idee einer Gerechtigkeitsausübung eines Wesens, das über allen Abbruch an seinen Zwecken erhaben sei, liege etwas, das sich mit dem Verhältnisse des Menschen zu Gott nicht wohl vereinigen lasse, — nämlich der Begriff einer Verletzung, die Gott selber und seinem Recht widerfahren solle, dieser Begriff aber liege über den Begriff aller Strafgerechtigkeit, wovon wir irgend ein Beispiel aufstellen können, hinaus und enthalte überschwengliche Prinzipien, die für unsere praktische Vernunft gänzlich leer seien.

Sodann haben in der Anthropologie zwei Erklärungen, — die eine: „Je mehr du gedacht, je mehr du getan hast, desto länger hast du — — gelebt" (R. VII, 2. A., 149), und die andere, dass einen Charakter zu haben in dem Handeln nach festen Grundsätzen bestehe (ibid. S. 222 — vgl. VIII, 300 unt. — IX, 416, 2. Absch.; 417, 2. Absch.; 424, 2. Absch.) Parallelen an Aussprüchen in der Vorrede zu Jerusalems Philosoph. Aufsätzen (M. X, 3) und in dem Gegensatze zu dem dritten Fragment (M. X, 28).

Endlich kann aus der Einleitung in die Logik Kants Behauptung, dass zur Philosophie nach dem Schulbegriffe wesentlich ein systematischer Zusammenhang der Erkenntnisse gehöre (R. III, 186) mit Lessings Behauptung in der Abhandl.: „Pope ein Metaphysiker!"

dass es dem Philosophen darauf ankomme, alle Wahrheiten in einen Zusammenhang zu bringen und diesen Zusammenhang mit einem Blicke als ein Ganzes zu übersehen (M. V, 8), sowie Kants Behauptung, dass Poesie „eine Einkleidung der Gedanken in Bilder“ (R. III, 190) mit Lessings Behauptung in eben jener Abhandlung, dass ein Gedicht „eine vollkommene sinnliche Rede“ sei, zusammengestellt werden. Und wenn Kant in der Anmerk. 2 zu § 6 der Logik den Ausdruck: „etwas abstrahieren“ bemängelt, da es nur heissen dürfe: „von etwas abstrahieren“ (R. III, 274. — vgl. VII, 2. A., 17), so trifft dieser Tadel auch Lessing, der in den Abhandlungen über die Fabel eine „Erklärung“ aus etwas „abstrahieret zu haben“ (M. V, 419), „einen Grund aus Beispielen abstrahieren“ (M. V, 428), und in der Dramaturgie neben: von einer Begebenheit abstrahieren „die Abstraktion des einen oder des andern“ (M. VII, 297) zu sagen keinen Anstand genommen hat.

Die nähere Betrachtung aller dieser Stellen, zumal aber derjenigen aus der Relig. inn. d. Gr. der bloss. Vern. lässt, glaube ich, einen Zweifel an Kants Kenntnis gerade der theologischen Schriften Lessings nicht bestehen. Denn obschon auch unter diesen Stellen an der einen und der anderen und der dritten nur Übereinstimmung Lessingscher und Kantscher Ansicht obwalten mag, so tritt doch an den meisten von ihnen offenbar Einstimmung, oder Abstimmung, oder vielmehr Einstimmung und Abstimmung zugleich so hervor, dass Kant Lessingsche Ansichten aufnahm, aber seiner originalen Denkweise gemäss umschuf.

Hier dürfte der erste Artikel dieses Anhanges allenfalls seinen Schluss finden. Denn „einige Notizen

zur Beurteilung von Kants Verhältnis zu Lessing" hat er gebracht, und mehr zu bringen war er nicht bestimmt. Aber er ist unfertig. Denn die Behauptung, in die er ausläuft, verlangt Begründung. Freilich ist eine Begründung, die ein Stück eines Anhanges zu einer Abhandlung macht, nicht recht an ihrem Orte. Aber ich sollte meinen: am Ende ist an jedem Orte eine nötige Begründung am Platze, und wo ein weniges ohne Begründung schon zu viel ist, da ist ein zu viel, vorausgesetzt, dass es begründet, nur gerade genug. Daher werde ich meine Behauptung über Kants Behandlung Lessingscher Ansichten, wenn auch nur an einigen derselben, zu erhärten suchen, nur an fünf, — an Lessings und Kants Ansichten über die Offenbarung, über die Gewissheit historischer Wahrheiten im Unterschiede von der Gewissheit von Vernunftwahrheiten, über die Bedeutung des Historischen in der Bibel, über die Freiheit biblischer und aller Forschung überhaupt oder die Denkfreiheit, endlich über die Entbehrlichkeit der biblischen, speziell der neutestamentlichen Schriften. Mithin gehe ich nicht darauf aus, das ganze Verhältnis Kants zu Lessing auch nur einigermassen erschöpfend zur Darstellung zu bringen.

a) Offenbarung.

Es könnte scheinen, Kant habe Lessings Begriff von der Offenbarung lediglich adoptiert.

Lessing sagte: „Die Offenbarung gibt dem Menschengeschlecht nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde: sondern sie gab und gibt ihm die wichtigsten dieser Dinge nur früher" (M. X, 308. § 4). Und Kant: „Es kann eine Religion die natürliche, gleichwohl aber auch geoffenbart sein, wenn sie so beschaffen ist,

dass die Menschen durch den blossen Gebrauch ihrer Vernunft auf sie von selbst hätten kommen können und sollen, ob sie zwar nicht so früh, oder in so weiter Ausbreitung, als verlangt wird, gekommen sein würden" (R. X, 186). Und indem Kant fortfuhr: „Mithin konnte eine Offenbarung einer Religion zu einer gewisssen Zeit und an einem gewissen Orte, weise und für das menschliche Geschlecht sehr erspriesslich sein;" — so könnte er nur allgemein auszusprechen scheinen, was Lessing im einzelnen über die mosaische und christliche Offenbarung dargelegt hatte, wobei die Einschränkung, die Kant machte: „so doch, dass, wenn die dadurch eingeführte Religion einmal da ist, und öffentlich bekannt gemacht worden, forthin jedermann sich von dieser ihrer Wahrheit durch sich selbst und seine eigene Vernunft überzeugen kann" (S. 187), auch nur die Konsequenz und Verallgemeinerung des Lessingschen Satzes wäre: die innere Wahrheit der christlichen Religion ist aus ihr selbst zu nehmen; deswegen heisst sie die innere, weil sie die Wahrheit ist, die keiner Beglaubigung von aussen bedarf (M. X, 150 Mitte, 152 unt.).

Allein wirklich verhält es sich anders. Kant nahm die von Lessing gelieferte Bestimmung: die Offenbarung gibt dem Menschengeschlechte nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde, sondern sie gibt ihm die wichtigsten dieser Dinge nur früher, allerdings in seinen Begriff von der Offenbarung auf. Aber er fasste den ganzen Begriff anders, indem er ihn nicht, wie Lessing, aus dem Gesichtspunkt der Erleuchtung des Menschengeschlechtes, sondern aus dem Gesichtspunkt der Gründung einer Kirche entwickelte, und bei der Entgegensetzung: natürliche Religion und geoffenbarte Religion, — natürliche Religion und gelehrte Religion,

eine feste und unaufhebbare Grenze zwischen natürlicher Religion und gelehrter Religion aufrichtete, während er den Unterschied zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion, ähnlich wie Lessing, aber wiederum anders als er, nämlich nur bis zu einer ganz bestimmten Grenze hin fliessend machte. Daraus folgte, dass er die Absicht und den Endzweck der Offenbarung, die Merkmale für die Erkennbarkeit derselben als Offenbarung, und auch ihren spezifischen Inhalt anders bestimmte als Lessing.

Kant legte dar: Ein ethisches gemeines Wesen unter der göttlichen moralischen Gesetzgebung ist eine Kirche, welche, so ferne sie kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist, die unsichtbare Kirche heisst (eine blosse Idee von der Vereinigung aller Rechtschaffenen unter der göttlichen unmittelbaren, aber moralischen Weltregierung). Die sichtbare ist die wirkliche Vereinigung der Menschen zu einem Ganzen, das mit jenem Ideal zusammenstimmt (R. X, 119). Nun ist der reine Religionsglaube zwar der, welcher einzig eine allgemeine und wahre Kirche gründen kann, weil er ein blosser Vernunftglaube ist, der sich jedermann zur Überzeugung mitteilen lässt. Allein es ist eine besondere Schwäche der menschlichen Natur daran Schuld, dass auf jenen reinen Glauben niemals so viel gerechnet werden kann, als er wohl verdient, nämlich eine Kirche auf ihn allein zu gründen. Die Konstitution jeder — sichtbaren — Kirche geht von irgend einem Offenbarungsglauben aus (ibid. S. 121 u. 122).

Was ist nach Kant Offenbarungsglaube? geoffenbarte Religion? Religion subjektiv, also mit Bezug auf den Menschen, der sie hat, betrachtet, ist die Erkenntnis aller seiner Pflichten als d. h. gleich wie oder so gut als göttlicher Gebote (ibid. S. 184 — vgl.

R. VIII, 271 u. II, 631. — IV, 390. — I, 656 ob. — IX, 300 unt. 356 —). Religion, objektiv, mithin an und für sich „nach der Vernunft“ (R. X, 269) erwogen, ist Tugend- und Gottseligkeitslehre (R. X, 220. 287 unt. u. 288).

Nach ihrem ersten Ursprunge und ihrer inneren Möglichkeit eingeteilt, ist die Religion natürliche und geoffenbarte. Diejenige, in der ich zuvor wissen muss, dass etwas Pflicht sei, ehe ich es für ein göttliches Gebot anerkennen kann, ist die natürliche, diejenige, in der ich zuvor wissen muss, dass etwas ein göttliches Gebot sei, um es als meine Pflicht anzuerkennen, ist die geoffenbarte oder einer Offenbarung benötigte Religion (R. X, 185).

Nach ihrer Beschaffenheit, durch die sie äusserer Mitteilung fähig wird, eingeteilt, ist die Religion entweder natürliche oder gelehrte. Die natürliche Religion im Gegensatz zur gelehrten ist diejenige, von welcher, wenn sie einmal da ist — sie sei durch Vernunft, oder durch übernatürliche, göttliche Offenbarung da —, jedermann durch seine Vernunft kann überzeugt werden; die gelehrte Religion aber diejenige, von der man andere nur vermittelst der Gelehrsamkeit überzeugen kann, in und durch welche sie geleitet werden müssen. Eine allgemeine Menschenreligion kann nur die sein, welche die Beschaffenheit hat, allgemein mitteilbar zu sein, gleichviel ob sie ihrem ersten Ursprunge und ihrer inneren Möglichkeit nach natürliche oder geoffenbarte ist (R. X, 186).

Demnach kann eine Religion die natürliche d. h. ihrem möglichen Ursprunge nach aus der Vernunft herleitbare, ihrer Beschaffenheit nach allgemein durch Vernunft mitteilbare, und zugleich eine geoffenbarte d. h. ihrem wirklichen Ursprunge nach über-

natürlich kundgemachte sein, — nämlich, wie Kant in Einstimmung mit Lessing annahm, dann, wenn sie übernatürlich kundgemacht ward, ehe die Menschen durch ihre Vernunft auf sie kamen. Eine solche Religion ist objektiv eine natürliche, subjektiv eine geoffenbarte, daher „eigentlich“ eine natürliche Religion. Sie würde, wenn auch in Vergessenheit käme, dass jemals eine übernatürliche Offenbarung vorgegangen sei, fasslich, gewiss und kräftig bleiben können. Dagegen könnte eine Religion, die ihrer inneren Beschaffenheit wegen nur als geoffenbart — d. h. objektiv und subjektiv nur übernatürlich mitteilbar, von ihrer Wahrheit kein Subjekt durch Vernunft überzeugend, also nie herleitbar aus und nie mitteilbar durch Vernunft — müsste angesehen werden, nur dann in der Welt bestehen bleiben: entweder 1. wenn sie in einer ganz sicheren Tradition oder in heiligen Büchern als Urkunden aufbehalten würde, oder 2. wenn ihre übernatürliche Offenbarung von Zeit zu Zeit sich wiederholte, oder 3. wenn ihre übernatürliche Offenbarung in jedem Menschen kontinuierlich fortdauerte. In dem ersten Falle könnte die geoffenbarte Religion nur durch Gelehrsamkeit in der Welt erhalten bleiben. (R. X, 186 u. 187.)

Aber wie immer auch eine Religion, die ihrer inneren Beschaffenheit wegen nur als geoffenbart, also nie als herleitbar aus und mitteilbar durch Vernunft, anzusehen wäre, in der Welt möchte erhalten bleiben: faktisch kann eine solche Religion, wenn sie eben Religion sein soll, gar nicht entstehen. Denn „einem Teile nach wenigstens muss jede, selbst die geoffenbarte Religion doch auch gewisse Prinzipien der natürlichen enthalten“, d. h. es kann keine ihrem Ursprunge nach übernatürlich mitgeteilte Religion geben, die nicht mindestens in einem ihrer Lehrstücke

aus Vernunft herleitbar und durch Vernunft mitteilbar wäre. Und an diesem Stücke, welches der natürlichen Religion allein zugehörig ist und zugehörig bleibt, setzt Kant, abweichend von Lessing, aller geoffenbarten Religion in ihrem Unterschiede von der natürlichen oder Vernunftreligion eine feste und unaufhebbare Grenze.

Als Religion nämlich enthält die geoffenbarte Religion den Begriff Gottes als moralischen Gesetzgebers, dessen Wille den Menschen verbindet. Dieser Begriff aber ist ein reiner Vernunftbegriff und die Voraussetzung für den Begriff: geoffenbarte Religion. Denn der Begriff: geoffenbarte Religion kommt nur dadurch zustande, dass die Vernunft zu dem aus ihr selbst geschöpften Begriffe: Gott als moralischer Gesetzgeber, dessen Wille den Menschen verbindet, selbst den Begriff hinzudenkt: übernatürliche Kundmachung dieses Willens als moralisch gesetzgebenden Willens. (vgl. R. X, 187.)

Also: Während Lessing statuierte, dass die wichtigsten Dinge der Religion, mithin auch der echte Gottesbegriff dem Menschengeschlechte durch Offenbarung könnten gegeben werden, vertrat Kant die Ansicht, dass der wahre Begriff Gottes —, der Begriff Gottes als moralischen Gesetzgebers ebensowenig durch Offenbarung könnte gegeben werden, als der Begriff der Offenbarung selbst, — welche Begriffe beide durch Vernunft allein erzeugt und mitgeteilt werden könnten und müssten.

Aus dieser Grundansicht Kants über die Offenbarung erwuchs ihm der Antrieb und die Nötigung, innerhalb einer geoffenbarten Religion ihren objektiven Vernunftinhalt als natürliche Religion und ihren objektiven Offenbarungsinhalt als gelehrte Religion streng zu sondern und damit zwischen beiden Gebieten eine

Grenzscheidung zu vollziehen, welche Lessing nicht ins reine gebracht, — aus inneren Gründen absichtlich in Unsicherheit gelassen hatte.

Indem Kant nämlich einerseits zugab, dass in einer geoffenbarten Religion die ganze natürliche Religion, freilich immer ausgenommen den Begriff Gottes als moralischen Gesetzgebers und den Begriff der Offenbarung selbst als moralischer Willenskundgebung desselben, subjektiv geoffenbart sein möge, so legte er doch andererseits dar, dass dieser ganze Teil, ob er auch in allen seinen Begriffen bis auf jene zwei geoffenbart oder für geoffenbart anzusehen sei, doch objektiv „eigentlich" als die natürliche Religion müsse angesprochen werden. Dagegen sei in einer geoffenbarten Religion notwendig ein ebenfalls wesentlicher, weil zur Gründung einer sichtbaren Kirche erforderlicher Teil vorhanden, welcher von der natürlichen Religion ganz verschieden, aus Vernunft nie zu erzeugen, durch Vernunft nie mitzuteilen, daher objektiv und subjektiv nur geoffenbart oder für geoffenbart anzusehen ist, — nämlich die gelehrte Religion als der empirische, historische, statutarische Teil, welcher zu seiner Erhaltung die Obhut und Pflege von seiten der Gelehrsamkeit, — welcher theologische Exegese nötig hat. Darnach beurteilte Kant die christliche Religion als natürliche und als gelehrte Religion.

Die natürliche Religion als Moral auf der Freiheit des Subjekts beruhend und verbunden mit dem Begriffe von Gott als moralischem Welturheber sowie bezogen auf die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes, — diese Religion, d. h. die Religion in objektivem Sinne kann jedem Menschen praktisch hinreichend zur Überzeugung gebracht werden ebenso wie die natürliche Religion in subjektivem Sinne, d. h. die Vernunfteinsicht, dass niemand vom Bösen frei sei,

niemand sich durch seinen Lebenswandel für gerechtfertigt vor Gott halten dürfe, gleichwohl jeder einer vor Gott giltigen Gerechtigkeit bedürfe und, da kirchliche Observanzen und fromme Frondienste für untauglich zum Ersatzmittel der mangelnden Gerechtigkeit gelten müssen, ein neuer Mensch zu werden die Pflicht habe (R. X. 188 u. 189. 196 u. 197).

Die natürliche Religion, in objektivem und in subjektivem Sinne zusammengenommen, sollte, wie sie zur Idee einer unsichtbaren Kirche führt, auch zur Gründung einer sichtbaren Kirche hinlänglich sein, ist es aber unter den Menschen, wie die Erfahrung sie nun einmal aufweist, nur dann, wenn sie mit gewissen statutarischen und autoritativen Verordnungen vereinigt wird.

Der Lehrer des Evangeliums kann als Stifter der ersten wahren Kirche verehrt werden. Er hat, wie aus dem Matthäus- und dem Lucas-Evangelium zu entnehmen ist, die natürliche Religion zur Grundlage alles Religionsglaubens gemacht und ihr gewisse statutarische Formen und Observanzen beigefügt als Mittel, auf jene Religion eine sichtbare Kirche zu gründen (R. X, 190). Das Ansehen des Lehrers des Evangeliums, Stifter der ersten wahren Kirche zu sein, setzt ein Faktum voraus (ibid. S. 190), — das Faktum nämlich, dass er die Würde, in welcher er sich ankündigte (ibid. S. 153 unt.), — die Würde seiner göttlichen Sendung beglaubigte (ibid. S. 190 unt.), indem er eine vollständige, für alle Menschen durch eigene Vernunft fassliche und überzeugende Religion vorlegte und an dem Beispiele seines Lebens als einem möglichen und sogar notwendigen Urbilde der Nachfolge anschaulich machte, ohne dass weder seine Lehrwahrheit, noch seine Lehrwürde einer anderen — auf gelehrter Interpretation von Urkunden oder auf

Wunder beruhenden — Beglaubigung bedurfte. (ibid. S. 195).

Während der christliche Glaube so einesteils ein einer Vernunftglaube und als solcher ein von jedem frei anzunehmender (fides elicita) ist, ist er andernteils ein Offenbarungsglaube (fides statutaria), ein Glaube an geoffenbarte, d. h. der Vernunft für sich verborgene Sätze, und als solcher ein gebotener Glaube (fides imperata), der nicht anders als ein gelehrter Glaube sein kann (ibid. 196 u. 197). Die christliche Glaubenslehre, soweit sie den reinen Vernunftglauben enthält, heisst die christliche Religion sofern sie aber auf Fakta gebaut ist, der christliche Glaube, der einer Kirche zum Grunde gelegt worden (ibid. S. 197).

Die christliche Religion hat vor dem jüdischen Glauben den grossen Vorzug, dass sie aus dem Munde des ersten Lehrers eben als Religion, als reiner Vernunftglaube, der nur ein moralischer sein kann, nicht als statutarischer Glaube hervorgegangen vorgestellt wird. Sie konnte durch die Vernunft auch ohne historische Gelehrsamkeit auf alle Zeiten unfl Völker mit der grössten Sicherheit verbreitet werden. Aber die ersten Stifter der Gemeinden verflochten mit der Religion des ersten Lehrers die Geschichte des Judentums, — „welches nach ihrer damaligen Lage, aber vielleicht auch nur für dieselbe, klüglich gehandelt war“ (ibid. S. 201). Wird dieses klüglich beobachtete Verfahren für ein jederzeit und überall geltendes Glaubensstück genommen, so sollte man meinen, jeder Christ müsste ein Jude sein, dessen Messias gekommen ist, obschon er doch eigentlich an gar kein Gesetz des Judentums gebunden wird (ibid. S. 199). „Die Stifter der Kirche aber nahmen diese episodischen Anpreisungsmittel unter

die wesentlichen Artikel des Glaubens auf und vermehrten sie entweder mit Tradition oder Auslegungen, die von Konzilien gesetzliche Kraft erhielten oder durch Gelehrsamkeit beurkundet wurden“ (ibid. S. 201).

Bloss zum Behuf einer Kirche gibt es Statute, d. i. für göttlich gehaltene Verordnungen. Diesen statutarischen Glauben für oberste Bedingung des göttlichen Wohlgefallens am Menschen auszugeben ist ein Religionswahn, und die Befolgung desselben ein Afterdienst Gottes (ibid. S. 202).

Dies ist Kants Begriff von der geoffenbarten, — der christlichen geoffenbarten Religion. Eine Vergleichung dieses Begriffes mit Lessings Begriff von eben demselben Gegenstand ergibt, dass Kant die Bestimmungen Lessings über den Endzweck, die Erkenntnismerkmale und den Inhalt der geoffenbarten Religion überhaupt und der geoffenbarten christlichen Religion insbesondere in den wesentlichsten Punkten modifizierte.

Was zunächst die Absicht und den Endzweck betrifft, so vertrat Lessing die Ansicht: Gott liess vielleicht Religionswahrheiten den Menschen offenbaren, um sie früher zu erleuchten und zu bessern, als ihre eigene Vernunft sie zu wahrer Aufklärung und reinerer Tugend führen konnte.

Dagegen hatte Kant einzuwenden: Eine Offenbarung von Religionswahrheiten, wenn es eine gibt, konnte nur die Bestärkung tugendhaft gesinnter Menschen in der Tugendausübung, und eine Offenbarung statutarischer Gebote, wenn es eine gibt, nur die Gründung einer sichtbaren Kirche zur Bewahrung tugendübender Menschen vor dem Rückfall in das Böse bezwecken. Alle — auch die in einer sichtbaren Kirche fortgepflanzte — Offenbarung kann nur Menschen zugute kommen, die sich selbst moralisch gebessert haben aus eigener Entschliessung, eigener Kraft.

Hinsichtlich der Erkennbarkeit der Offenbarung stellt Lessing prinzipiell den allgemeinen Satz auf: „Ob eine Offenbarung sein kann, und sein muss, und welche von so vielen, die darauf Anspruch machen, es wahrscheinlich sei, kann nur die Vernunft entscheiden"[1] (M. X, 18), und auf die nun hervortretende Frage: woran kann die Vernunft erkennen, dass eine

---

[1]) Ich darf dem Anlass, der sich mir hier darbietet, auf W. Diltheys geistvolle und gediegene Abhandlung: „Über Gotth. Ephr. Lessing" (Preuss. Jahrbüch. 19. Bd. 1867. S. 117—161. — S. 271—294; dazu Diltheys „Erwiderung" gegen Rössler, 20. Bd. 1867. S. 439—444) einzugehen, nicht folgen. Aber ich kann nicht umhin, mit Bezug auf sie ein Urteil im allgemeinen und eine Erklärung im einzelnen abzugeben.

Zu dem Urteil bin ich nicht genötigt, aber verbunden. Denn der Besitz einer eigenen Meinung verbindet zur Äusserung derselben, sobald Gelegenheit, ob auch nicht Nötigung da ist, pietätsvolle Achtung denen zu bezeigen, welche das verwaiste Verdienst vor Flecken bewahren, die ihm verblendete Parteisucht anzuschmitzen trachtet. Daher sei hier angemerkt: Dilthey ist in jener Abhandlung dem Charakter und dem Genie Lessings, deren ersterem an Reinheit keiner in der neueren Zeit gleichkam, und deren letzteres an Originalität und Umfang keinem aus allen Zeiten nachstand, ebenso gerecht geworden, wie Gervinus, Danzel und Guhrauer, Hebler und Kuno Fischer. Dies gilt von Erich Schmidt nicht in vollem Masse, während Dühring und Hehn durch ihre missglückten Versuche, Lessings Charakter und Genie herabzuwürdigen, nur evidente Zeugnisse über ihre eigenen intrikaten Charakterkomplexionen und trotz aller ihrer Intelligenz und Kenntnis infolge wunderlicher Vorurteile zeitweise eintretenden Judiziumsparalysen abgelegt haben.

Zu der Erklärung aber bin ich genötigt. Dilthey behauptet nämlich in der oben zitierten Abhandlung S. 148: „Wenn Lessing der Vernunft offen hielt, eine Demonstration vorzulegen, dass eine Offenbarung sein könne, sein müsse, welche" [auch immer] „es sei: so spielt dabei eine gutmütige Ironie um seine Lippen." Darnach wäre der Satz, den ich oben für prinzipiell ausgebe, von Lessing nicht ernst gemeint gewesen. Dieser Ansicht Diltheys kann ich nicht beitreten, wenigstens nicht ohne Einschränkungen. Aber diese Einschränkungen zu machen, würde mich hier viel zu

für geoffenbart ausgegebene Religion, im besonderen die christliche Religion als geoffenbart darf angenommen werden, ist als Lessings Antwort zu formieren: 1. daran, dass der Christ, der einfache Christ, und auch „der gelehrte Theolog“, welcher bei seiner Gelehrsamkeit nicht aufhört, einfacher Christ zu sein, „das Christentum“, welches doch einmal da ist, „so wahr“, „sich“ in ihm so „selig fühlet“ (Einleit. in die Gegensätze zu den Fragmenten. M. X, 14); 2. daran, dass — gleichviel ob Christus Wunder tat, oder nicht, ob in Christo Weissagungen erfüllt worden, oder nicht, ob Christus vom Tode auferstand, oder nicht, ob Christus sich wegen seiner Auferstehung für den Sohn Gottes ausgab, mithin lehrte, „dass Gott einen Sohn habe, der mit ihm gleiches Wesens sei“, — eine Lehre, „wogegen sich die Vernunft sträubt“, — kurz gleichviel ob alle diese Angaben und Lehren Wahrheit enthalten, oder nicht — doch Christi anderweitige Lehren den Grundideen der Vernunft von dem Wesen der Gottheit, den metaphysischen und moralischen Begriffen der Vernunft, des gesunden Verstandes einverleiblich sind (Über den Beweis des Geistes und der Kraft. M. X, 40 u. 41); 3. an dem noch immer fortdauernden Wunder der christlichen Religion selbst, daran, dass sie da ist, dass sie „durch die Predigt der Auferstehung Christi über die heidnische und jüdische ge-

---

weit führen. Hier habe ich mich nur an das zu halten, was Lessing in den Schriften, die er selbst veröffentlichte, klar und deutlich ausgesprochen hat, nicht an das, was er als seine letzten und tiefsten Gedanken in sich mag erzeugt und entwickelt haben, ohne es in theoretischer Gestalt anders als durch Anspielungen und Fingerzeige zu offenbaren. Auch liegt es mir fern, oben Lessings Religionsansichten darzustellen, geschweige denn zu würdigen. Ich habe dort nur das Verhältnis anzugeben, in welches Kant zu ihnen trat, und zu diesem Zwecke einzelne von ihnen bloss aphoristisch hervorzuheben.

sieget hat“, daran, dass diese Predigt damals glaubwürdig genug muss gewesen sein, obschon „ich itzt nicht mehr ihre völlige Glaubwürdigkeit beweisen kann“ (Duplik. M. X, 60).

Dem gegenüber entwickelte Kant folgende Ansicht: Freilich hat die Vernunft zu entscheiden, „ob eine Offenbarung sein kann“, und sie entscheidet: eine Offenbarung kann sein, obschon ihre innere Möglichkeit, d. h. das Wesen und die Weise der göttlichen Aktion im Veranstalten einer Offenbarung nie von der Vernunft kann eingesehen werden. Auch hat die Vernunft allerdings zu entscheiden, ob eine Offenbarung sein muss, — insoweit, dass sie erklären darf: ohne Offenbarungsglauben, d. h. ohne den Glauben an irgend welche Statute, an Gebote Gottes, die nicht durch Vernunft erkennbar sind, würde es schwerlich je zur Gründung einer sichtbaren Kirche kommen oder gekommen sein. Aber ob die Offenbarung von Religionswahrheiten, die durch Vernunft erkennbar sind, sein muss oder jemals sein musste, darüber vermag die Vernunft nichts zu entscheiden, ausgenommen das eine: nicht jede durch Vernunft erkennbare Religionswahrheit kann geoffenbart sein; denn die Religionswahrheit: Gott ist moralischer Gesetzgeber, muss, wann immer sie auch einleuchtet, einzig und allein durch Vernunft einleuchten, weil ohne das Einleuchten dieser Vernunftwahrheit durch Vernunft die Aufnahme irgendwelcher Offenbarung in das menschliche Gemüt als einer Offenbarung Gottes würde unmöglich sein. Endlich hat auch die Vernunft zu entscheiden: welche von den Offenbarungen, die es zu sein beanspruchen, es wahrscheinlich sei. Aber an den Merkmalen, an welchen nach Lessing die Vernunft das Christentum als geoffenbarte Religion erkennen kann, ist auszusetzen:

1. Die Vernunft kann daraus, dass der Christ das Christentum „so wahr", „sich in ihm so selig fühlet", nicht im geringsten erkennen, dass das Christentum geoffenbarte Religion sei. Denn die Wahrheit kann nicht gefühlt werden, und das Gefühl der Seligkeit, das durch eine Religion in dem Menschen erregt wird, der an sie glaubt, entscheidet keineswegs, weder ob die geglaubte Religion wahr, noch ob sie geoffenbart sei. — Diese Differenz zwischen Lessing und Kant werde ich später noch näher beleuchten.

2. Aus der Übereinstimmung zwischen den Lehren Christi über die moralische Gesinnung, die der Mensch in sich zu erzeugen, und über die Vorstellungen, die er von der Gottheit zu bilden hat, mit ihrem eigenen moralischen Religionsglauben darf die Vernunft freilich entnehmen, dass die christliche Religion k a n n geoffenbart sein, aber nicht, dass sie wirklich geoffenbart i s t. Mit anderen Worten: Jene Übereinstimmung ist zwar die Bedingung der Möglichkeit, aber noch lange nicht ein Beweis für die Wirklichkeit des göttlichen Ursprungs der christlichen Religion. Ausser jenen Vernunftlehren aber enthält das Christentum auch noch Statute, die als verbindlich für die Menschen durch Vernunft nicht erkennbar und doch zur Gründung einer sichtbaren Kirche höchst wichtig sind. Weil die christliche Religion jenen ersten Teil enthält, darf die Vernunft erklären, dass die christliche Religion in jenem ersten Teile, d. h. sofern sie bloss natürliche Religion ist, allgemeine Menschheitsreligion zu werden die Qualität habe. Aber ob die christliche Religion als geoffenbarte Religion anzunehmen ist auf Grund ihres zweiten Teils, nämlich ihrer für göttliche Verordnungen ausgegebenen Statute, — das kann die Vernunft für sich allein nicht entscheiden, sondern dazu bedarf sie der Verbindung mit historischer und theo-

logischer Gelehrsamkeit, welche die urkundlichen Berichte über den Ursprung jener Statute auf die Echtheit, Glaubwürdigkeit und Tragweite der Angaben prüft, die in diesen Berichten über diesen Ursprung gemacht werden.

3. Die Tatsache, dass sich das Christentum plötzlich, obzwar nicht unvorbereitet, aus dem Judentum, erhob, mit dem es in keiner wesentlichen Verbindung steht (R. X, 150. 153), ist allerdings äusserst befremdend, und die Vernunft hat keine Veranlassung, gegen die Annahme, dass es durch Offenbarung, — auf göttliche Veranstaltung und unter göttlicher Einwirkung entstanden sei, Einspruch zu tun (R. X, 186). Andererseits muss sie jedoch erklären: das Christentum ist seinen ersten Anfängen und Fortschritten nach in historisches Dunkel gehüllt, weil die Juden selbst kein gelehrtes Publikum besassen, welches darüber hätte berichten können, und weil das gelehrte Publikum des Volkes, welches zu jener Zeit die Juden beherrschte, der merkwürdigen Religionsbewegung, die damals unter ihnen vorging, keine Beachtung schenkte (R. X, 155 u. 156). „Seitdem aber das Christentum selbst ein gelehrtes Publikum wurde, oder doch in das allgemeine eintrat, gereicht die Geschichte desselben, was die wohltätige Wirkung betrifft, die man von einer moralischen Religion mit Recht erwarten kann, ihm keineswegs zur Empfehlung" (R. X, 156). Daher muss die Vernunft auf Grund historischer Reflexionen keine Entscheidung über den Ursprung des Christentums treffen wollen, und ob sie auch aus diesem Gesichtspunkt nicht bestreiten darf, dass es durch Offenbarung k a n n entstanden sein, so darf sie gleichwohl aus ihm nicht behaupten, dass es durch Offenbarung entstanden i s t. Mithin ist das sogenannte Wunder des Daseins des Christentums, des Sieges des Christentums über das

Judentum und Heidentum kein Merkmal, an welchem die Vernunft die Offenbarung desselben als Religionsglaubens oder als Kirchenglaubens erkennen kann.

Mit Rücksicht auf den Inhalt der Offenbarung weist Lessing tadelnd auf diejenigen Theologen hin, die bestreiten, dass es in der christlichen Religion Geheimnisse gebe, oder wenn sie dergleichen darin einräumen, doch die Meinung hegen, es sei „gleichviel, ob der Christ diesen oder jenen oder gar keinen Begriff damit verbindet“ (M. X, 17 unt.). — Ferner bemerkt er: Es muss der Vernunft eher noch ein Beweis mehr für die Wahrheit der christlichen Offenbarung, als ein Einwurf darwider sein, wenn sie Dinge darin findet, die ihren Begriff übersteigen. Wer dergleichen aus seiner Religion auspoliert, hätte ebenso gut gar keine. Denn was ist eine Offenbarung, die nichts offenbaret? (M. X, 18). Und weiter im Zusammenhange damit: Die Vernunft gibt sich unter den Gehorsam des Glaubens gefangen, ihre Ergebung ist nichts als das Bekenntnis ihrer Grenzen, sobald sie von der Wirklichkeit der Offenbarung versichert ist (M. X, 19). Auch erklärt er in der „Erziehung des Menschengeschlechts“: „Das Wort Geheimnis bedeutete, in den ersten Zeiten des Christentums, ganz etwas anderes, als wir itzt darunter verstehen; und die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftswahrheiten ist schlechterdings notwendig, wenn dem menschlichen Geschlechte damit geholfen sein soll.“ (M. X, 322 u. 323)

Hätte Kant diese Ansichten direkt zum Gegenstand der Erörterung gemacht, statt sie nur im Vorübergehen indirekt zu berücksichtigen, so würde er sie nach seinen Prinzipien etwa folgendermassen zu modifizieren und einzuschränken verbunden gewesen sein:

Dass es in der christlichen Religion Geheimnisse gibt, lässt sich nicht bestreiten. Wenn Theologen aber zu der Annahme neigen, dass es gleichviel sei, ob der Christ diesen oder jenen oder gar keinen Begriff damit verbinde, so sind sie nicht im Unrecht, — vorausgesetzt, dass sie einen Begriff in theoretischer Absicht meinen. Dann müssen sie jedoch konsequenterweise auch ein Bekenntnis zu jenen Geheimnissen nicht den Mitgliedern ihrer Kirche als Pflicht auferlegen wollen. (R. X, 170 unt. u. 171 ob. 206. — Str. d. Fac. X, 294. No. II, 1. Absch.) — Ferner: dass die als geoffenbart angenommene christliche Religion Geheimnisse oder Dinge enthält, die den Begriff der Vernunft übersteigen, kann der Vernunft weder Beweis dafür, dass diese Religion wirklich geoffenbart ist, noch Einwurf darwider sein. Denn die Vernunft führt selbst durch ihren Begriff von der Freiheit auf Geheimnisse. Alle diese Geheimnisse, inwieweit die Begriffe von ihnen einen etwaigen theoretischen Gebrauch finden, mögen immerhin aus der Religion auspoliert werden. Ja, sie sollen es werden, inwieweit sie einen theoretischen Sinn beigelegt erhalten. Denn in ihrem theoretischen Sinne genommen, sind sie nur Unterscheidungsmittel der verschiedenen Arten statutarischen Kirchenglaubens und werden von der Vernunft rechtmässigerweise der theologischen Gelehrsamkeit zu dem Zwecke überlassen, an ihnen in historischer und exegetischer Behandlung die verschiedenen Arten des Kirchenglaubens von einander zu sondern (R. X, 166, 2. Absch.) — 177). Diese Geheimnisse, in theoretischem Sinne genommen, aus seiner Religion auspolieren ist keineswegs ebenso gut, wie gar keine geoffenbarte Religion haben. Denn wäre die allgemeine moralische Vernunftreligion übernatürlich geoffenbart, so weit sie es sein kann, so würde sie ohne diese — theoretisch gedeuteten — Geheim-

nisse ebensogut geoffenbarte Religion sein, als mit ihnen (R. X, 171, Ende des 1. Absch. u. 174, 3. Absch.). — Auch gibt sich die Vernunft, sobald sie von der Wirklichkeit der Offenbarung versichert ist, nicht unter den Gehorsam des Glaubens gefangen. Denn, wenn sie nach Prüfung des Inhalts einer für geoffenbart ausgegebenen Religion an dem ihr ursprünglich ganz und gar eigenen Begriffe Gottes als moralischen Gesetzgebers und nach Revision der für den übernatürlichen Ursprung derselben beigebrachten und von der gelehrten Theologie geprüften historischen Zeugnisse nichts dagegen einzuwenden hat, dass diese Religion faktisch übernatürlich geoffenbart sei, so geht sie daran, diese Offenbarung durchgängig, also auch die Geheimnisse, welche dieselbe mitteilen will, und sogar da, wo der Wortlaut der Überlieferung eine solche Deutung kaum verträgt, so zu deuten, dass ein Sinn herauskommt, der mit den allgemeinen praktischen Regeln einer reinen Vernunftreligion zusammenstimmt (R. X, 130, 3. Absch., u. 131 ob. — Str. d. Fac. X, 293b u. 294). — Endlich: wenn geoffenbarte oder dafür gehaltene Wahrheiten wirklich Geheimnisse sind, so können sie nie in theoretische Vernunftwahrheiten ausgebildet werden, — nie das Geheimnis der Dreieinigkeit, der Berufung, der Genugtuung, der Erwählung. Alle diese Geheimnisse hat die Vernunft so zu behandeln, dass sie als Vorstellungen praktischer Ideen für unser moralisches Verhalten Bedeutung gewinnen. Bei dieser Behandlung aber wird nicht die Vernunft durch die Geheimnisse, sondern die Geheimnisse werden durch die Vernunft erleuchtet (R. X, 170—174).

b) Gewissheit historischer Wahrheiten und Gewissheit von Vernunftwahrheiten.

Kant trat Lessing bei in der Unterscheidung zwischen der Gewissheit von historischen Wahrheiten und der Gewissheit von Vernunftwahrheiten. Lessing erklärte: Keine historische Wahrheit kann demonstriert werden (M. X, 39); Kant: Was auf Geschichtsdokumenten beruht, ist nie apodiktisch gewiss, bei allem Geschichts- und Erscheinungsglauben bleibt immer die Möglichkeit übrig, es sei darin ein Irrtum anzutreffen (R. X, 226). Doch ist Lessings Ansicht und Kants Ansicht über die historische Gewissheit selbst nicht im Einklang, und zwar weder über die Stärke, noch über die Abstufung derselben.

Sie sind nicht im Einklang hinsichtlich der Stärke. Lessing fragte: „Ist, ohne Ausnahme, was ich bei glaubwürdigen Geschichtschreibern lese, für mich eben so gewiss, als was ich selbst erfahre?“ Und er antwortete: „Das wüsste ich nicht, dass es jemals ein Mensch behauptet hätte“ (M. X, 38). Er fragte weiter: „Was heisst einen historischen Satz für wahr halten? eine historische Wahrheit glauben? heisst es im geringsten etwas anders: als diesen Satz, diese Wahrheit gelten lassen? nichts darwider einzuwenden zu haben? sich gefallen lassen, dass ein andrer einen andern historischen Satz darauf bauet, eine andre historische Wahrheit daraus folgert? sich selbst vorbehalten, andere historische Dinge darnach zu schätzen? Heisst es im geringsten etwas anders? etwas mehr?“ (M. X, 39). Er zog den Schluss: „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftswahrheiten nie werden“ (ibid. S. 39, vgl. S. 40).

In dem letzteren hatte er natürlich Kant ganz auf

seiner Seite. Dies steht fest schon auf Grund von Kants Ansicht, dass die Einsicht in eine Vernunftwahrheit und ebenso der reine Vernunftglaube mit dem Bewusstsein der Unveränderlichkeit verbunden ist, nie aber der historische Glaube, „bei dem es immer noch möglich ist, dass Beweise zum Gegenteil aufgefunden würden, und wo man sich immer noch vorbehalten muss, seine Meinung zu ändern, wenn sich unsere Kenntnis der Sachen erweitern sollte“ (Abhandl. „Was heisst: sich im Denken orientieren?“ R. I, 384 Anm.). Trotzdem ist in Lessings und Kants Urteilen über die Stärke der historischen Gewissheit eine Differenz vorhanden.

Lessing behauptete in einem jener Zitate, die ich aus seiner Abhandlung „über den Beweis des Geistes und der Kraft“ gegeben habe: einen historischen Satz für wahr halten, eine historische Wahrheit glauben heisst nichts anderes, als diesen Satz, diese Wahrheit gelten lassen, nichts darwider einzuwenden haben. Kant dagegen schrieb der historischen Gewissheit eine grössere Kraft zu, wenn er in der Abhandlung: „Was heisst: sich im Denken orientieren?“ erklärte (R. I, 389): „Jeder muss einem historischen Faktum, welches nur hinreichend bewährt ist, ebensogut als einer mathematischen Demonstration glauben, er mag wollen oder nicht.“ Denn Kants Glauben-müssen, man mag wollen, oder nicht, bedeutet offenbar weit mehr, als Lessings Gelten-lassen, Nichts-darwider-einzuwenden-haben.

Allein dieser Ausspruch Kants bedarf, um mit seinem vorhin angeführten Ausspruch aus eben jener Abhandlung und mit seiner Ansicht über den Unterschied zwischen der Gewissheit von Vernunftwahrheiten und der Gewissheit von Erfahrungs- oder Geschichtswahrheiten überhaupt nicht in Widerspruch zu treten, einer näheren Bestimmung. Denn er ist nur dann

richtig, wenn der Glaube an die Wahrheit einer mathematischen Demonstration eben auch bloss Glaube, eben auch bloss historische Gewissheit ist, wie die Gewissheit von der Wahrheit eines hinreichend bewährten äusseren Faktums. Der Glaube an eine mathematische Demonstration ist aber blosse historische Gewissheit nur in zwei Fällen: entweder wenn jemand, der irgend eine mathematische Demonstration nicht selbst liefern, sondern nur ihrem Resultat nach verstehen kann, durch glaubwürdige Mathematiker die Versicherung erhält, dass sie geliefert ist und jederzeit kann geliefert werden, oder wenn jemand, der eine mathematische Demonstration einst selbst geliefert und nun vergessen hat, sich doch dessen deutlich bewusst ist, dass ihm die Evidenz derselben früher vollkommen eingeleuchtet hat. Nur in diesen beiden Fällen steht der Glaube an eine mathematische Demonstration dem Glauben an ein hinreichend bewährtes historisches Faktum gleich, indem er dort wie hier bloss historische Gewissheit ist. Aber auch dort sind, wie hier, Unterschiede in der Stärke der historischen Gewissheit vorhanden. Denn wer eine mathematische Demonstration bloss vergessen hat, ist der Wahrheit derselben bei weitem gewisser, als derjenige, der sie auf fremdes Zeugnis annimmt, und dazu ist er, weil es sich um eine apodiktisch gewisse Wahrheit handelt, derselben gewisser, als irgend eines äusseren Faktums, das er selbst beobachtete, obschon nicht gewisser, als derjenigen ihm klar und deutlich bewussten Fakta, welche eigene Erlebnisse seiner inneren Erfahrung ausmachen, wie denn auch wer die Wahrheit einer mathematischen Demonstration auf Treu und Glauben von glaubwürdigen, dem Wissen und Urteil nach als kompetent bewährten Mathematikern annimmt, dieser Wahrheit gewisser ist, als der Richtigkeit eines äusseren Faktums, das er auf

zuverlässiges fremdes Zeugnis auch noch so glaubwürdiger Personen gelten lässt.

Diese Aufstellungen sind gewiss im Sinne Lessings gemacht, denn sie sind nur Folgerungen aus seinen Sätzen, — aber schwerlich im Sinne Kants. Und hier macht sich die zweite Differenz zwischen Kants Ansicht und Lessings Ansicht über die historische Gewissheit geltend, welche die Abstufung derselben betrifft.

Kant erklärte nämlich (in der Logik, R. III, 246 u. 247 Anm.): „Wir können mit derselben Gewissheit eine empirische Wahrheit auf das Zeugnis anderer annehmen, als wenn wir durch Fakta der eigenen Erfahrung dazu gelangt wären. Bei der erstern Art des empirischen Wissens ist etwas Trügliches, aber auch bei der letzteren.“ Dieser Erklärung steht nun freilich Lessings Ansicht zunächt keineswegs entgegen. Denn Lessing hatte bloss behauptet: Was ich bei glaubwürdigen Geschichtschreibern lese, ist nicht ohne Ausnahme für mich ebenso gewiss, als was ich selbst erfahre. Also räumte er, wie Kant, die Möglichkeit ein: Wir können das, was wir bei glaubwürdigen Geschichtschreibern lesen, — „wir können“ mithin „eine empirische Wahrheit auf das Zeugnis anderer“ unter Umständen „mit derselben Gewissheit annehmen“, als was wir selbst erfahren, — dessen ebenso gewiss sein, „als wenn wir durch Fakta der eigenen Erfahrung dazu gelangt wären“. Allein Lessing hegte doch die Ansicht, dass ein Ereignis, welches jemand unter den günstigsten Bedingungen als Augenzeuge wahrnimmt und also unmittelbar erfährt, für ihn notwendig einen höheren Grad der Gewissheit habe, als ein Ereignis, das er nur berichtet erhält und also mittelbar erfährt, möge immerhin dieser Bericht von einem Augenzeugen herrühren, der ebenfalls unter den günstigsten Bedingungen beobachtete und

überdies durchaus verlässlich und glaubwürdig ist (vgl. M. X, 38).

Wie plausibel nun auch diese Ansicht Lessings ist: sie fand nicht Kants Billigung. Dies zeigt sich deutlich bei Beachtung des Gedankenzusammenhanges, des speziellen Falles, in welchem Kant den Glauben an ein hinreichend bewährtes Faktum und den Glauben an eine mathematische Demonstration gleichgestellt. Er erteilt nämlich gegen das Ende eben jener vorhin erwähnten Abhandlung, mit welcher er bei dem Jacobi-Mendelssohnschen Streite über Lessings Spinozismus, unter Vertretung der Notwendigkeit eines reinen Vernunftglaubens, einerseits Mendelssohns Anspruch auf spekulative Vernunfterkenntnis des Übersinnlichen, andererseits Jacobis und Wizenmanns Vorgeben einer möglichen Vernunfterleuchtung hinsichtlich desselben abwies, — er erteilt dort, sage ich, die Warnung: Die Maxime der Ungiltigkeit einer zu oberst gesetzgebenden Vernunft — deren Annahme er Jacobi und Wizenmann vorwarf — führt zum Aberglauben, d. i. der gänzlichen Unterwerfung der Vernunft unter Fakta, zu denen die Wunder und erfüllten Weissagungen gehören, die in der Bibel berichtet werden. Dagegen führt die Maxime der Unabhängigkeit der Vernunft von ihrem eigenen Bedürfnis (Verzichttuung auf Vernunftglauben) — deren Annahme er in der Richtung Mendelssohns gelegen sah — zum Unglauben, nicht einem historischen, „denn den kann man sich gar nicht als vorsätzlich, mithin auch nicht als zurechnungsfähig denken (weil jeder einem Faktum, welches nur hinreichend bewährt ist, ebenso gut als einer mathematischen Demonstration glauben muss, er mag wollen oder nicht)“, sondern zu einem Vernunftunglauben, der die Freigeisterei veranlasst, d. i. den Grundsatz, gar keine Pflicht mehr zu erkennen. Dem-

nach behauptete Kant, dass der Ungläubige, wie jedermann, an die in der Bibel erzählten Wunder und erfüllten Weissagungen, wären sie nur hinreichend bewährt, mit derselben Festigkeit glauben müsste, als an eine mathematische Demonstration, mithin auch mit derselben Festigkeit, als an ein Faktum, das er selbst erlebte. Mit dieser Behauptung aber trat Kant zu Lessings Ansicht in Gegensatz. Denn abgesehen von der Gleichstellung des Glaubens an eine mathematische Demonstration mit dem Glauben an ein äusseres Faktum; — Lessing erklärte: „Ein andres sind erfüllte Weissagungen, die ich selbst erlebe: ein andres, erfüllte Weissagungen, von denen ich nur historisch weiss, dass sie andre wollen erlebt haben. Ein andres sind Wunder, die ich mit meinen Augen sehe, und selbst zu prüfen Gelegenheit habe: ein andres sind Wunder, von denen ich nur historisch weiss, dass sie andre wollen gesehn und geprüft haben“ (M. X, 37). — — — „Nachrichten von erfüllten Weissagungen sind nicht erfüllte Weissagungen; Nachrichten von Wundern sind nicht Wunder. Diese, die vor meinen Augen erfüllten Weisagungen, die vor meinen Augen geschehenen Wunder, wirken unmittelbar. Jene aber, die „Nachrichten von erfüllten Weissagungen und Wundern, sollen durch ein Medium wirken, das ihnen alle Kraft benimmt“ (M. X, 38).

Demnach ist zwischen Lessings und Kants Ansicht über die Abstufung der historischen Gewissheit zunächst eine Differenz vorhanden hinsichtlich des speziellen Falles, für welchen jene Abstufung von Lessing erwogen wird, — für die Wunder und erfüllten Weissagungen, die in der Bibel berichtet werden. Lessing behauptete: Wären die Wunder und erfüllten Weissagungen in der Bibel auch noch so zuverlässig berichtet: mein Glaube an diese berichteten Tatsachen

würde nie denselben Grad der Festigkeit, der Gewissheit haben, als wenn ich diese Tatsachen selbst erlebt hätte. Dagegen behauptete Kant: Wären die Wunder und erfüllten Weissagungen in der Bibel ganz zuverlässig berichtet, — hinreichend bewährt, so müsste mein Glaube an diese berichteten Tatsachen — ich mag wollen, oder nicht — genau eben denselben Grad der Festigkeit, der Gewissheit haben, als wenn ich selbst sie erlebt hätte.

Aus dieser Differenz im speziellen Fall ergibt sich aber selbstverständlich die allgemeine Differenz: Lessing erklärte eine Abstufung der historischen Gewissheit zwischen dem Glauben an ein hinreichend bewährtes und dem Glauben an ein selbsterlebtes Faktum für vorhanden und notwendig; Kant erklärte eine solche Abstufung für nicht vorhanden und notwendig.

Nach meinem Urteil hat in dieser Frage Lessing Recht, nicht Kant. Ich entscheide mich dahin: Niemand darf in Abrede sein, dass die historische Gewissheit, welche aus eigener Beobachtung, eigener Erfahrung, — dem Selbsterleben eines Faktums hervorgeht, notwendig weit stärker ist, als eine historische Gewissheit, welche auf fremdem Zeugnis beruht, — natürlich vorausgesetzt, dass die eigene Beobachtung mit dem Bewusstsein verbunden bleibt, man sei zu ihr gleich befähigt und bei ihr gleich begünstigt gewesen, als der fremde Beobachter, und dazu vorausgesetzt, dass der eigenen Beobachtung, der eigenen Erlebung eines Faktums nur das Zeugnis eines einzigen fremden Beobachters gegenübersteht. Lessing und Kant haben den Fall, dass der Gewissheit aus eigener Erfahrung nur ein einziges, wenn auch noch so glaubwürdiges Zeugnis fremder Erfahrung gegenübersteht, nicht besonders in Erwägung gezogen, sondern nur die Frage bedacht, ob überhaupt der Gewissheit aus eigener Er-

fahrung eine auf fremde Erfahrung gestützte Gewissheit an Stärke gleichkommen könne, und dabei zunächst und vor allem berücksichtigt, dass mit der eigenen Erfahrung nicht das Zeugnis eines anderen, sondern das übereinstimmende Zeugnis mehrerer anderen konkurriert. Für den letzteren Fall würde aber, meine ich, auch Lessing eingeräumt haben: Wenn der eigenen Erfahrung das übereinstimmende, — wenigstens in der Hauptsache übereinstimmende Zeugnis mehrerer oder vieler als tüchtig und integer anzuerkennenden fremden Beobachter gegenübersteht, so kann es nicht ausbleiben, dass die eigene Überzeugung erschüttert und schwankend werde. Selbstverständlich ist hier immer nur von einem historischen Faktum die Rede, das in der Vergangenheit liegt und einer nochmaligen Beobachtung entzogen ist, nicht von einer Naturerscheinung, die sich entweder von selbst einer nochmaligen Beobachtung darbietet, oder ihr kann dargeboten werden durch Experiment.

c) Die Bedeutung des Historischen in der Bibel.

Diese Differenzen über die historische Gewissheit im allgemeinen und die Gewissheit im besonderen, welche die biblischen Berichte über Wunder und erfüllte Weissagungen haben könnten, hinderten jedoch nicht, dass Kant, wie er Lessings Ansicht über die durchaus verschiedene Gewissheit von Vernunftwahrheiten und Geschichtswahrheiten als richtig anerkannt hatte, so auch weiterhin Lessings Ansicht über die Bedeutung alles Geschichtlichen in der Bibel für die Begründung und Ausbreitung des Christentums annahm, ob er sie gleich auf der Basis seines originalen Grundgedankens von dem reinen Religionsglauben im

Unterschiede von dem historischen oder Kirchenglauben charakteristisch ausprägte.

Lessing hatte behauptet: „Die Bibel enthält offenbar mehr als zur Religion gehöriges“ (M. X, 15).

Kant behauptete: „Die Schrift enthält noch mehr, als was an sich selbst zum ewigen Leben erforderlich ist, was nämlich zum Geschichtsglauben gehört und in Ansehung des Religionsglaubens als blosses sinnliches Vehikel zwar (für diese oder jene Person, für dieses oder jenes Zeitalter) zuträglich sein kann, aber nicht notwendig dazu gehört“ (Str. d. Fak. R. X, 288 u. 289).

Lessing hatte erklärt: „Die Religion ist nicht wahr, weil die Evangelisten und Apostel sie lehrten: sondern sie lehrten sie, weil sie wahr ist“ (M. X, 15). —

Kant erklärte: „Man kann — die Frage aufwerfen: — — — ist die Lehre von Gott, weil sie in der Bibel steht, oder steht sie in der Bibel, weil sie von Gott ist? — Der erstere Satz ist augenscheinlich inkonsequent, weil das göttliche Ansehen des Buches hier vorausgesetzt werden muss, um die Göttlichkeit der Lehre desselben zu beweisen. Also kann nur der zweite Satz statt finden, der aber schlechterdings keines Beweises fähig ist (Supernaturalium non datur scientia“[1]) (Str. d. Fak. R. X, 323 Anm.).

Lessing hatte erwogen: „Auch das, was Gott lehret, ist nicht wahr, weil Gott es lehren will: sondern Gott lehrt es, weil es wahr ist“ (M. X, 149).

Kant erwog ähnlich: „Das Gesetz, als unwandelbar in der Natur der Dinge liegende Ordnung, ist

[1]) Dieser Ausspruch hat seine Parallele an dem Ausspruch in der Abhandl. „Welches sind die wirkl. Fortschr. d. Metaph. seit Leibn. u. Wolfs Zeiten“: Noumenorum non datur scientia (R. I, 510. 531).

selbst nicht der Willkür des Schöpfers, die Folgen derselben so oder anders zu entscheiden, überlassen" (D. Ende aller Dinge, R. VII, 1. A., 426).

Lessing hatte die Weisung gegeben: „Aus ihrer" [der Religion] „innern Wahrheit müssen die schriftlichen Überlieferungen erklärt werden, und alle schriftlichen Uberlieferungen können ihr keine innere Wahrheit geben, wenn sie keine hat" (M. X, 15). „Woher die innere Wahrheit nehmen? Aus ihr selbst. Deswegen heisst sie ja die innere Wahrheit; die Wahrheit, die keiner Beglaubigung von aussen bedarf" (M. X, 150).

Kant gab die Weisung: „Einige Lehren" Christi sind „zweifelsfreie Urkunden einer Religion überhaupt"; „es mag mit der Geschichte stehen, wie es wolle (denn in der Idee selbst liegt schon der hinreichende Grund zur Annahme)"; „die werden freilich keine andere als reine Vernunftlehren sein können, denn diese sind es allein, die sich selbst beweisen, und auf denen also die Beglaubigung der andern vorzüglich beruhen muss" (Rel. inn. d. Gr. d. bl. V. R. X, 191). „Wenn also gleich eine Schrift als göttliche Offenbarung angenommen worden, so wird doch das oberste Kriterium derselben, als einer solchen, sein: „alle Schrift von Gott eingegeben, ist nützlich zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung u. s. w.", und da das letztere, nämlich die moralische Besserung des Menschen, den eigentlichen Zweck aller Vernunftreligion ausmacht, so wird diese auch das oberste Prinzip aller Schriftauslegung enthalten. Diese Religion ist „der Geist Gottes, der uns in alle Wahrheit leitet". — — „Er bezieht alles, was die Schrift für den historischen Glauben noch enthalten mag, gänzlich auf die Regeln und Triebfedern des reinen moralischen Glaubens — —. Alles Forschen und Auslegen der Schrift muss von dem

Prinzip ausgehn, diesen Geist darin zu suchen" (Rel. inn. d. G. d. b. V. R. X, 133. — vgl. Str. d. Fak. R. X, 293, b. „die Vernunft in Religionssachen die oberste Auslegerin der Schrift"). —

Lessing hatte aufgestellt: Zu dem Glauben an Christi Lehren „verbindet mich nichts, als diese Lehren selbst, die vor 18 hundert Jahren allerdings so neu, dem ganzen Umfange damals erkannter Wahrheiten so fremd, so uneinverleiblich waren, dass nichts Geringers als Wunder und erfüllte Weissagungen erfordert wurden, um erst die Menge aufmerksam darauf zu machen. Die Menge aber auf etwas aufmerksam machen, heisst, den gesunden Menschenverstand auf die Spur helfen" (M. X, 41). „Die historischen Worte sind das Vehikulum des prophetischen Wortes. Ein Vehikulum aber soll und darf die Kraft und Natur der Arzenei nicht haben" (M. X, 136). „Die Religion ist da, die durch die Predigt der Auferstehung Christi über die heidnische und jüdische Religion gesieget: und diese Predigt soll gleichwohl damals nicht glaubwürdig genug gewesen sein, als sie siegte? Ich soll glauben, dass sie damals nicht glaubwürdig genug befunden ward, weil ich itzt nicht mehr ihre völlige Glaubwürdigkeit beweisen kann? — Nicht viel anders ist es mit den Wundern, durch welche Christus und seine Jünger die Religion gepflanzet. — Mögen doch die itzigen Nachrichten von ihnen noch so zweifelhaft, noch so verdächtig sein: sie wurden ja nicht für uns Christen getan, die wir itzt leben. Genug, dass sie die Kraft der Überzeugung gehabt haben, die sie haben sollten! Und dass sie die gehabt haben, beweiset das noch immer fortdauernde Wunder der Religion selbst. Die wunderbare Religion muss die Wunder wahrscheinlich machen, die bei ihrer ersten Gründung sollen geschehen sein." (M. X, 60.)

Kant stellte auf: „Zum Religionsglauben ist Überzeugung von der Wahrheit erforderlich, welche aber durch Statute (dass sie göttliche Sprüche sind) nicht beurkundigt werden kann, weil, dass sie es sind, nur immer wiederum durch Geschichte bewiesen werden müsste“ [vgl. Lessing M. X, 40], „die sich selbst für göttliche Offenbarung auszugeben nicht befugt ist“ (Str. d. Fak. R. X, 301). — „Der Kirchenglaube enthält nur das Vehikel für den reinen Religionsglauben“ (Rel. inn. d. bl. V. R. X, 141). — „Wenn eine moralische Religion — — — gegründet werden soll, so müssen alle Wunder, die die Geschichte mit ihrer Einführung verknüpft, den Glauben an Wunder überhaupt endlich selbst entbehrlich machen; — — — —. Nun ist es doch der gemeinen Denkungsart der Menschen ganz angemessen, dass, wenn eine Religion des blossen Kultus und der Observanzen ihr Ende erreicht, und dafür eine im Geist und in der Wahrheit (der moralischen Gesinnung) gegründete eingeführt werden soll, die Introduktion der letzteren, ob sie es zwar nicht bedarf, in der Geschichte noch mit Wundern begleitet und gleichsam ausgeschmückt werde, um die Endschaft der ersteren, die ohne Wunder gar keine Autorität gehabt haben würde, anzukündigen; ja auch wohl so, dass, um die Anhänger der ersteren“ [der Religion des blossen Kultus] „für die neue Revolution zu gewinnen, sie“ [die Religion des blossen Kultus] „als jetzt in Erfüllung gegangenes älteres Vorbild dessen, was in der letztern“ [der moralischen Religion] „der Endzweck der Vorsehung war, ausgelegt wird, und unter solchen Umständen kann es nichts fruchten, jene Erzählungen oder Ausdeutungen jetzt zu bestreiten, wenn die wahre Religion einmal da ist, und sich nun und fernerhin durch Vernunftgründe selbst erhalten kann, die zu ihrer Zeit durch solche Hilfsmittel in-

troduziert zu werden bedurfte; — — — —. Es mag also sein, dass die Person des Lehrers der alleinigen für alle Welten giltigen Religion ein Geheimnis, dass seine Erscheinung auf Erden, sowie seine Entrückung von derselben, dass sein tatenvolles Leben und Leiden lauter Wunder, ja gar, dass die Geschichte, welche die Erzählung aller jener Wunder beglaubigen soll, selbst auch ein Wunder (übernatürliche Offenbarung) sei, so können wir sie insgesamt auf ihrem Werte beruhen lassen, ja auch die Hülle noch ehren, welche gedient hat, eine Lehre, deren Beglaubigung auf einer Urkunde beruht, die unauslöschlich in jeder Seele aufbehalten ist und keiner Wunder bedarf, öffentlich in Gang zu bringen; wenn wir nur, den Gebrauch dieser historischen Nachrichten betreffend, es nicht zum Religionsstücke machen, dass das Wissen, Glauben und Bekennen derselben für sich etwas sei, wodurch wir uns Gott wohlgefällig machen können" (Rel. inn. d. Gr. d. bl. V. R. X, 99 u. 100 — vgl. 130, 2. Absch. — 153, 1. Absch. — 158, 1. Absch. — 198, 1. Absch. —).

Der Sentenz Lessings: „Die Wunder, die Christus und seine Jünger taten, waren das Gerüste, und nicht der Bau. Das Gerüste wird abgerissen, sobald der Bau vollendet ist" (M. X, 60), steht die Auseinandersetzung Kants gegenüber:

„Es ist — eine notwendige Folge der physischen und zugleich der moralischen Anlage in uns, welche letztere die Grundlage und zugleich Auslegerin aller Religion ist, dass diese endlich von allen empirischen Bestimmungsgründen, von allen Statuten, welche auf Geschichte beruhen, und die vermittelst eines Kirchenglaubens provisorisch die Menschen zur Beförderung des Guten vereinigen, allmählich losgemacht werde, und so reine Vernunftreligion zuletzt über alle herrsche, „damit Gott sei alles in allem". — Die Hüllen, unter

welchen der Embryo sich zuerst zum Menschen bildete, müssen abgelegt werden, wenn er nun an das Tageslicht treten soll. Das Leitband der heiligen Überlieferung, mit seinen Anhängseln, den Statuten und Observanzen, welches zu seiner Zeit gute Dienste tat, wird nach und nach entbehrlich, ja endlich zur Fessel, wenn er in das Jünglingsalter eintritt. So lange er (die Menschengattung) „ein Kind war, war er klug als ein Kind“ und wusste mit Satzungen, die ihm ohne sein Zutun auferlegt worden, auch wohl Gelehrsamkeit, ja sogar eine der Kirche dienstbare Philosophie zu verbinden; „nun er aber ein Mann wird, legt er ab, was kindisch ist“. Der erniedrigende Unterschied zwischen Laien und Klerikern hört auf, und Gleichheit entspringt aus der wahren Freiheit, jedoch ohne Anarchie, weil ein jeder zwar dem (nicht statutarischen) Gesetz gehorcht, das er sich selbst vorschreibt, das er aber auch zugleich als den ihm durch die Vernunft geoffenbarten Willen des Weltherrschers ansehen muss, der alle unter einer gemeinschaftlichen Regierung unsichtbarerweise in einem Staate verbindet, welcher durch die sichtbare Kirche vorher dürftig vorgestellt und vorbereitet war“ (ibid. S. 145 u. 146. — vgl. 211, 2. Absch. — 212, 1. Absch. —).

Die Gegenüberstellung dieser Zitate aus Lessings „Beweis des Geistes und der Kraft“, „Duplik“ und „Axiomata“ einerseits und Kants „Streit der Fakult.“, „Ende aller Dinge“, und „Relig. inn. d. Gr. d. bl. Vern.“ andererseits lässt, meine ich, kaum einen Zweifel übrig, dass Kant aus dem ihm eigentümlichen Gesichtspunkt der Unterscheidung zwischen Religionsglauben und Kirchenglauben Lessings Behauptungen über die Bedeutung, den relativen Wert und Unwert des Historischen in der Bibel und in der Lehre des Christentums überhaupt nicht nur billigte, sondern aufnahm

und ausführte. In dieser Beziehung kann sein Verhältnis zu Lessing möglichst kurz folgendermassen angegeben werden: Er bildete Lessings Gedanken aus, dass die Vernunftlehren der Bibel und des Christentums für uns giltig und verbindlich sind kraft ihrer inneren Wahrheit, und dass diese Wahrheit für unsere Vernunft als Wahrheit besteht nicht deswegen, weil sie von Gott willkürlich konstituiert, sondern weil sie der Vernunft Gottes innewohnend und unserer Vernunft einleuchtend ist, dass dagegen alles Historische der Bibel und des Christentums an und für sich keinen oder nur geringen, relativ aber einen grossen Wert hat als Vehikel, in welchem die reinen Vernunftlehren unkultivierteren Menschen zu übermitteln sind, und dass alles Historische, speziell aller Glaube an Wunder und erfüllte Weissagungen — unbeschadet der Möglichkeit, dass diese Wunder und erfüllten Weissagungen zu ihrer Zeit wirklich eingetreten seien — bei allmählicher Läuterung der unter dem Einfluss der Offenbarung fortschreitenden Vernunfterkenntnis endlich entbehrlich werden soll und kann.

d) Die Freiheit biblischer und aller Forschung überhaupt.

Es verdient Beachtung, dass Kant Lessings Forderung: alle Zweifel und Einwürfe gegen die Bibel und die Religion müssen unbewunden öffentlich vorgebracht werden dürfen, nicht nur — was selbstverständlich ist — als berechtigt anerkannte, sondern auch seines Teils ebenfalls ausdrücklich erhob. Die Abweichungen, die sich dabei in den Ansichten Kants von denen Lessings allenfalls bemerken lassen, sind ziemlich irrelevant.

Lessing gab zu bedenken: Wenn es nicht er-

laubt sein kann, alle Arten von Einwürfen gegen die Bibel frei und trocken herauszusagen; — woher soll der Christ, welcher zugleich Theolog ist, selbst die Erfahrung haben, dass er in dem Geiste seines angenommenen Systems Befriedigendes darauf zu antworten wisse? woher sollen wir es ihm zutrauen? (M. X, 15). Er erwartete, „dass neue Einwürfe“ gegen die Wahrheit der Religion „neue Erörterungen, geschärftere Zweifel, geschärftere Auflösungen veranlassen werden“ (M. X, 174). Er legte Verwahrung dagegen ein, dass die christliche Religion „kranke Stellen habe, die schlechterdings keine Betastung dulden“ (M. X, 186). — Genau in derselben Sinnesart erklärte Kant die uneingeschränkte Freiheit philosophischer Untersuchung gegenüber der biblischen Theologie für eine Bedingung des Fortschritts auf dem eigenen Gebiete der letzteren, tadelte er die Verhehlung von Zweifeln und Einwürfen gegen die biblische Offenbarungslehre als eine klägliche und verfängliche Ausflucht: „Der biblische Theolog mag mit dem Philosophen einig sein, oder ihn widerlegen zu müssen glauben, wenn er ihn nur hört. Denn so kann er allein wider alle Schwierigkeiten, die ihm dieser machen dürfte, zum voraus bewaffnet sein. Aber diese zu verheimlichen, auch wohl als ungöttlich zu verrufen, ist ein armseliger Behelf, der nicht Stich hält“ (In der Vorr. zur 1. Aufl. der Relig. inn. d. Gr. d. bloss. Vern. R. X, 12).

Lessing forderte, „dass die Kirche auch nicht einmal das Recht muss haben wollen, die Schriften, die gegen sie geschrieben worden, von welcher Beschaffenheit sie auch sein mögen, in ihrer Geburt zu ersticken, oder zu ihrer Geburt gar nicht gelangen zu lassen; es sei denn durch die bessere Belehrung der Urheber“ (M. X, 191). Er stellte dieses Verlangen im Geiste des wahren Luthertums, im Geiste Luthers

selbst: „Luthers Geist erfordert schlechterdings, dass man keinen Menschen, in der Erkenntnis der Wahrheit nach seinem eigenen Gutdünken fortzugehen, hindern muss. Aber man hindert alle daran, wenn man auch nur einem verbieten will, seinen Fortgang in der Erkenntnis andern mitzuteilen. Denn ohne diese Mitteilung im Einzeln, ist kein Fortgang im Ganzen möglich" (M. X, 161). Lessing betonte hier also die Notwendigkeit, dass auch nicht ein einziger in der Freiheit, öffentlich zu denken, behindert werde, und bekämpfte vor allem den äusseren Zwang, welchen die Kirche gegen den einzelnen auszuüben gewillt sei, indem sie sich für ihre Zwecke der Staatsgewalt zu bedienen trachte.

Kant im Unterschiede von Lessing betonte die Notwendigkeit, dass die Freiheit zu denken gerade eine öffentliche sei, denn ohne öffentliches Denken finde so recht gar kein Denken statt, — finde rechtes Denken nicht nur nicht in allen statt, sondern kaum einmal in einem einzigen, und er fasste zuvörderst nicht die Hemmung der Denkfreiheit durch die Kirche, sondern die Hemmung der Denkfreiheit durch die Staatsgewalt ins Auge, welche den Zwang freilich auch zugunsten der statutarischen Kirchenlehre, aber nicht bloss zugunsten dieser, sondern vor allem zur Aufrechterhaltung ihrer eigenen statutarischen Rechtsordnung ausübt.

In seiner Abhandl.: „Was heisst: sich im Denken orientieren?" (1786), gegen deren Schluss er die möglichen Hemmungen der Denkfreiheit — durch bürgerlichen Zwang, durch Gewissenszwang, durch die Maxime eines gesetzlosen Gebrauchs der Vernunft — erwägt, um den Männern, die sich zugunsten ihrer kühnen Genieschwünge in Angriffen auf die Vernunft ergingen, darzulegen, dass ihr Verfahren

eine Unterdrückung der Denkfreiheit herbeizuführen drohe, erklärt er: „Der Freiheit zu denken ist erstlich der bürgerliche Zwang entgegengesetzt. Zwar sagt man: die Freiheit zu sprechen, oder zu schreiben, könne uns zwar durch obere Gewalt, aber die Freiheit zu denken, durch sie gar nicht genommen werden. Allein, wie viel und mit welcher Richtigkeit würden wir wohl denken, wenn wir nicht gleichsam in Gemeinschaft mit andern, denen wir unsere, und die uns ihre Gedanken mitteilen, dächten! Also kann man wohl sagen, dass diejenige äussere Gewalt, welche die Freiheit, seine Gedanken öffentlich mitzuteilen, den Menschen entreisst, ihnen auch die Freiheit zu denken nehme, das einzige Kleinod, das uns bei allen bürgerlichen Lasten noch übrig bleibt, und wodurch allein wider alle Übel dieses Zustandes noch Rat geschafft werden kann“ (R. I, 387). Daher forderte Kant angesichts der Ubel, die in den bürgerlichen Zuständen aus den statutarisch, nicht rational eingerichteten Staatsverfassungen entspringen, bestimmter als Lessing, und klar und ausdrücklich Pressfreiheit, — „die Freiheit der Feder“ als „das einzige Palladium der Volksrechte“ (R. VII, 1. A., 216. — vgl. ibid. 1. A., 147. 268. 2. A., 13. — X, 282 unt.).

Lessing begann einen seiner Anti-Goezes mit dem ironischen Ausruf: „O glückliche Zeiten, da die Geistlichkeit noch alles in allem war, — für uns dachte und für uns ass! Wie gern brächte euch der Herr Hauptpastor im Triumphe wieder zurück! Wie gern möchte er, dass sich Deutschlands Regenten zu dieser heilsamen Absicht mit ihm vereinigten!“ (M. X, 184.) Hier verspottete Lessing die geistliche, von der Kirche teils allein, teils mit Hilfe der Staatsgewalt geübte Bevormundung, wie eine der Vergangenheit angehörige Beeinträchtigung freien Forschens.

Kant betrachtete diese Art der Gefährdung der Denkfreiheit als nicht schon entschwunden, indem er an der oben zitierten Stelle fortfuhr: „Zweitens wird die Freiheit zu denken auch in der Bedeutung genommen, dass ihr der Gewissenszwang entgegengesetzt ist; wo ohne alle äussere Gewalt in Sachen der Religion sich Bürger über andere zu Vormündern aufwerfen, und statt Argumente, durch vorgeschriebene mit ängstlicher Furcht vor der Gefahr einer eigenen Untersuchung begleitete Glaubensformeln, alle Prüfung der Vernunft durch frühen Eindruck auf die Gemüter zu verbannen wissen" (R. I, 387 u. 388). Schon in seinem Aufsatz: „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" (1784), wo er die Unmündigkeit in Religionssachen „so wie die schädlichste, also auch die entehrendste unter allen" nennt (R. VII, 1. A., 153), d. h. die durch Glaubenszwang aufrecht erhaltene Unmündigkeit, — die Unmündigkeit, für welche jene Vormünder sorgen, die, „nachdem sie ihr Hausvieh zuerst dumm gemacht haben und sorgfältig verhüteten, dass diese ruhigen Geschöpfe einen Schritt ausser dem Gängelwagen, darin sie sie einsperrten, wagen durften, ihnen nachher die Gefahr zeigen, die ihnen droht, wenn sie es versuchen, allein zu gehen (ibid. S. 145 u. 146) — schon dort hatte er unbewunden erklärt: „Dass die Menschen, wie die Sachen jetzt stehen, im ganzen genommen, schon imstande wären, oder darin auch nur gesetzt werden könnten, in Religionsdingen sich ihres eigenen Verstandes ohne Leitung eines andern sicher und gut zu bedienen, daran fehlt noch sehr viel" (ibid. S. 151 u. 152). Doch wusste Lessing ebenfalls von „dem Pöbel, für den" ein Goeze „schreibt und prediget", und seine Verkündigung: „Auch der geringste Pöbel, wenn er nur von seiner Obrigkeit gut gelenkt wird,

wird von Zeit zu Zeit erleuchteter, gesitteter, besser;"
— — gewisse Prediger „reissen sich nicht von dem Pöbel, — aber der Pöbel reisst sich endlich von ihnen los" (M. X, 189) ist seinem eigenen Zeitalter kaum so günstig, als ihm Kants Zeugnis am Ende der eben zitierten Stelle ist: „Allein, dass jetzt" den Menschen „doch das Feld geöffnet wird, sich dahin frei zu bearbeiten" — dahin, dass sie sich in Religionsdingen ihres eigenen Verstandes ohne Leitung eines anderen sicher und gut bedienen, „und die Hindernisse der allgemeinen Aufklärung, oder des Ausganges aus ihrer selbstverschuldeten Unmündigkeit, allmählich weniger werden, davon haben wir doch deutliche Anzeigen" (ibid. S. 152). Kant war also mit Lessing darin einverstanden, dass für einen Teil, und für einen nicht ganz geringen Teil der Menschen der Gewissenszwang entschwunden, oder im Schwinden begriffen sei.

Desgleichen war er eines Sinnes mit Lessing darin, dass die volle äussere Freiheit, Prüfungen der Religion, Prüfungen sowohl der Glaubenssätze wie der historischen Grundlagen des Christentums in Druckschriften zu veröffentlichen, die Läuterung religiöser Erkenntnis am wirksamsten befördere, dass also äusserer Zwang sie mehr aufhalte und hemme, als Glaubenszwang. Beleg dafür ist zunächst seine Auseinandersetzung in dem Aufsatze über Aufklärung, dass der öffentliche Gebrauch der Vernunft, d. h. derjenige, den jemand als Gelehrter von ihr vor dem ganzen Publikum der Leserwelt mache — „und der allein kann Aufklärung unter Menschen zustande bringen" in allen Stücken jederzeit frei sein müsse, wenn auch der Privatgebrauch der Vernunft, d. h. derjenige, den jemand in einem ihm anvertrauten bürgerlichen Posten oder Amte von ihr mache, öfters enge eingeschränkt sein dürfe, ohne doch darum den Fort-

schritt der Aufklärung sonderlich zu hindern (R. VII, 1. A., 147). Aber ein noch mehr unverkennbarer Beleg für seine Meinung von der überwiegenden Schädlichkeit des äusseren Zwanges ist seine ausdrückliche Erklärung in der Relig. inn. d. Gr. d. bloss. Vern.: Der „eigentliche Gewissenszwang ist zwar schlimm genug (weil er zur innern Heuchelei verleitet), aber nicht so schlimm, als die Hemmung der äussern Glaubensfreiheit, weil jener durch den Fortschritt der moralischen Einsicht und das Bewusstsein seiner Freiheit, aus welcher die wahre Achtung vor Pflicht allein entspringen kann, allmählich von selbst schwinden muss; dieser äussere hingegen alle freiwilligen Fortschritte, in der ethischen Gemeinschaft der Gläubigen, die das Wesen der wahren Kirche ausmacht, verhindert, und die Form derselben ganz politischen Verordnungen unterwirft“ (R. X, 161 Anm.).

Kant schloss sich also dem Kampfe Lessings für uneingeschränkte Freiheit der Forschung auf religiösem Gebiete nicht nur nach jeder Seite hin, von wo ihr Gefahr drohte, sondern auch mit Aufbietung teils genau, teils beinahe eben derselben Gedanken zur Abwehr ihrer Unterdrückung einmütig an.

Doch zeigt sich auch hier ein Gedanke, welcher Kant ganz allein und eigentümlich angehörte. Er galt der Selbstzerstörung der Denkfreiheit durch einen gesetzlosen Gebrauch der Vernunft. Wenn die Vernunft nämlich — bemerkte Kant — sich demjenigen Gesetze nicht unterwerfen will, das sie sich selbst gibt, so muss sie sich einem fremden Gesetze unterwerfen, denn nichts kann ohne Gesetz lange sein Spiel treiben, — „selbst nicht der grösste Unsinn“. Dies fremde Gesetz empfängt sie von der Obrigkeit, die zur Bewältigung der im Gefolge der Schwärmerei emporkommenden und auch bürgerliche Angelegenheiten ver-

wirrenden Freigeisterei die Denkfreiheit am Ende gar aufhebt. Nun erklären die vermeintlichen, für „Günstlinge der gütigen Natur“ angesehenen Genies ohne Einschränkung durch das Gesetz der Vernunft denken zu wollen, weil sie ohne dies Gesetz „weiter zu sehen“ hoffen, als mit demselben. Daher werden sie allgemach unvermeidlich die Denkfreiheit einbüssen und, da diese Einbusse nicht etwa als ein unverschuldetes Unglück, sondern als Folge eines wahren Übermutes zu betrachten ist, die Denkfreiheit für sich und andere im eigentlichen Sinne des Wortes verscherzen (R. I, 388).

Diese Betrachtung lag ausser dem Gedankenkreise Lessings. Auch hatte er keinen Anlass sie anzustellen, und gar keinen Anlass dazu in dem Streit über die Fragmente.

e) Die Entbehrlichkeit der biblischen, speziell der neutestamentlichen Schriften.

Ob nun auch Kant, wie ich dargelegt habe, den Überlegungen, Forderungen und Beweisen durchweg beipflichtete, welche Lessing in dem Streit gegen den inkonsequenten, bigotten, buchstabengläubigen Orthodoxismus zur Verteidigung einer konsequenten und ehrlichen Orthodoxie[1]) einerseits und zur Begründung

[1]) Über Orthodoxismus und Orthodoxie vgl. Lessings Gegensatz III zu den Fragmenten, M. X, 25—28, besonders Duplik, M. X, 56. 90; — und Kant in der Relig. inn. d. G. d. bloss. Vern. R. X, 100 Anm. 129. — im Str. d. Fak. X, 310, No. 1. 314, 2. Absch. 316 u. 317. — Der Unterschied zwischen Orthodoxie und Orthodoxismus lässt sich im Sinne Kants so feststellen: Orthodoxie ist die Anhänglichkeit an den echten, d. i. von Ethnizismus freien, mit dem reinen Religionsglauben verbundenen, christlichen Kirchenglauben, nach welchem der Mensch nicht schon durch das

einer dem Geiste des Christentums homogenen Vernunftreligion andererseits vorbrachte, so traf er doch in der Frage, um deren Erledigung es sich wesentlich bei dem Streit zwischen Lessing und Goeze handelte, eine Entscheidung, welche zum Teil Goeze mehr Recht gab, als Lessing. Diese Frage galt der Möglichkeit, ob alles, was die Evangelisten und Apostel geschrieben haben, wiederum verloren ginge, und die von ihnen gelehrte Religion doch bestünde (M. X, 143), ob wohl eine Spur von dem, was Christus getan und gelehrt hat, in der Welt würde übrig geblieben sein, wenn die neutestamentlichen Bücher nicht geschrieben und

---

Bekenntnis zu Christus als eingeborenem Sohne Gottes und zugleich irdischer, historischer Persönlichkeit und ebensowenig durch das blosse Mitmachen kirchlicher Observanzen wie Beten, Kirchengehen und Teilnahme am Abendmahl, sondern vor allem und zumeist durch Befolgung der moralischen Vorschriften Christi in einem guten Lebenswandel als gerechtfertigt vor Gott dürfe angesehen werden. Diese Orthodoxie kann die liberale Orthodoxie genannt werden. Die despotische (brutale) Orthodoxie dagegen oder der „Orthodoxismus", — „ein", wie Kant bemerkt, von Spener „nicht übel ausgedachter Name" — ist die Anhänglichkeit an den unechten, d. i. wenn auch nicht als Ethnizismus brutus, doch als Ethnizismus speciosus aufzufassenden, von dem reinen Religionsglauben losgelösten, christlichen Kirchenglauben, nach welchem der Mensch durch das blosse Bekenntnis zu Christus und den von dem Klerus über die Person desselben aufgestellten Lehren, sowie durch das Mitmachen der von dem Klerus vorgeschriebenen kirchlichen Observanzen, ob auch nebenher durch einen ehrbaren, freilich mit Übertretungen der statutarischen Gebote untermengten, aber durch Beten, Kirchengehen und Empfang des Sakraments des Altars immer wieder zu restaurierenden Lebenswandel Gott wohlgefällig werde. Beide Arten der Orthodoxie trachten nach einer Verbindung mit der Staatsgewalt, die liberale, um durch die Autorität der letzteren ihre eigene Autorität zu stützen, die brutale, oder der „Orthodoxismus", um ihre eigene Autorität über die Autorität der Staatsgewalt herrschend zu machen.

bis auf uns gekommen wären (M. X, 142). Nun räumte Kant allerdings Lessing die Möglichkeit bereitwillig ein, dass die von den Evangelisten und Aposteln gelehrte Religion keineswegs mit einem etwaigen Verlust der Bibel auch würde verloren gehen. Denn er erklärte in einer der oben aus der Relig. inn. d. Gr. d. bloss. Vern. von mir zitierten Stellen, dass „das Leitband der heiligen Überlieferung", unter welche er dort die Bibel mitbegriff, „nach und nach entbehrlich" werde (R. X, 145). Ja, er hätte von seinem Standpunkte bis zu der Behauptung fortgehen dürfen, dass selbst die Religion, welche Lessing in seinem Streit mit Goeze schliesslich als christliche Religion bezeichnete, nämlich die Glaubenslehren, in den Symbolis der ersten vier Jahrhunderte der christlichen Kirche mit Inbegriff derer in dem Symbolum der Apostel und dem Symbolum des Athanasius (M. X, 231) könnten verloren gehen, ohne dass darum die christliche Religion als reiner Vernunft- und Religionsglaube müsste verloren gehen, welcher in der christlichen Lehre von dem auf Fakta gegründeten Offenbarungs- und Kirchenglauben zu unterscheiden sei. Denn die christliche Religion als reiner Vernunft- und Religionsglaube im Unterschiede von dem christlichen Offenbarungs- und Kirchenglauben, d. h. der Glaube an Freiheit, Gott und Unsterblichkeit, verbunden mit der Einsicht, dass der Mensch von Grund aus verderbt und nach seinem Ermessen durch seinen Lebenswandel vor Gott nie gerechtfertigt, gleichwohl einer solchen Rechtfertigung durchaus bedürftig, seine Hoffnung aber, durch kirchliche Observanzen und fromme Frondienste seine mangelnde Gerechtigkeit zu ersetzen, eitel, dagegen sein Zutrauen, infolge einer aus seiner Freiheit vollzogenen inneren Wiedergeburt und willigen Übernahme der Lebensübel und Lebensleiden in der Gesinnung

eines neuen Menschen als Sohnes Gottes der Verantwortung für seine Sündenschuld von Gott gnädig entschlagen zu werden, wohl begründet sei, — diese christliche Religion ist eine Wahrheit, auf die zugleich Vernunft, Herz und Gewissen hinführen und hintreiben (R. X, 86—88. 174. 188 u. 189. 196 u. 197). Ob nun gleich Kant auch annahm, dass in der christlichen Kirche die Religion noch auf unabsehliche Zeit hin nicht als für sich bestehend von dem christlichen Kirchenglauben könne getrennt werden, so hielt er sich doch überzeugt, dass bei allmählichem, fortschreitendem Übergange des christlichen Kirchenglaubens in die christliche Religion dereinst auf Grund der christlichen, d. i. der einen, allgemeinen, freien und unveränderlichen Vernunftreligion allein ein ethischer Staat, das Gottesreich, die triumphierende Kirche, welche ihres Grundes halber eben auch die eine, allgemeine, freie und unveränderliche sei, müsse errichtet werden können und werde wirklich errichtet werden (R. X, 120. 137. 146 u. 147. 183. 197). Daher musste Kant selbstverständlich der Behauptung Lessings beitreten, dass die von den Evangelisten und Aposteln gelehrte Religion bestehen würde, auch wenn alles, was von ihnen geschrieben worden, einst wiederum verloren ginge, und in dieser Hinsicht die Gegenbehauptung Goezes verwerfen.

Lessing hatte aber auch auf Goezes Frage: „Würde, wenn die Neutestamentlichen Bücher nicht geschrieben, und bis auf uns gekommen wären, wohl eine Spur von dem, was Christus getan und gelehret hat, in der Welt übrig geblieben sein?" folgende Entgegnung gemacht: „Gott behüte mich, jemals so klein von Christi Lehren zu denken, dass ich diese Frage so geradezu mit nein zu beantworten wagte! Nein; dieses Nein spräche ich nicht nach, und wenn mir es ein Engel vom Himmel

vorsagte. Geschweige, da mir es nur ein Lutherscher Pastor in den Mund legen will. — Alles, was in der Welt geschieht, liesse Spuren in der Welt zurück, ob sie der Mensch gleich nicht immer nachweisen kann: und nur deine Lehren, göttlicher Menschenfreund, die du nicht aufzuschreiben, die du zu predigen befahlest, wenn sie auch nur wären geprediget worden, sollten nichts, gar nichts gewirket haben, woraus sich ihr Ursprung erkennen liesse? Deine Worte sollten erst, in tote Buchstaben verwandelt, Worte des Lebens geworden sein? Sind die Bücher der einzige Weg, die Menschen zu erleuchten und zu bessern? Ist mündliche Überlieferung nichts? Und wenn mündliche Überlieferung tausend vorsätzlichen und unvorsätzlichen Verfälschungen unterworfen ist: sind es die Bücher nicht auch? Hätte Gott durch die nämliche Äusserung seiner unmittelbaren Gewalt, nicht ebensowohl die mündlichen Überlieferungen vor Verfälschungen bewahren können, als wir sagen, dass er die Bücher bewahret hat? —" (M. X, 142). Nun verstand Goeze unter „dem, was Christus getan und gelehret hat", zweifellos das, was auf Grund der neutestamentlichen, zumal der evangelischen Berichte über Christi Person, seine Reden, seine Aussprüche als christliche Lehre in der christlichen Kirche verbreitet ist, — mithin alles das zusammen, was späterhin Kant in der christlichen Lehre als reinen Vernunft- und Religionsglauben einesteils und als statutarischen Offenbarungs- und Kirchenglauben anderenteils voneinander schied. Und der Ursprung der christlichen Lehren, der ohne schriftliche Berichte über Christus schon aus den Wirkungen der gepredigten Lehren allein, nach Lessings Annahme, würde zu entdecken sein, ist ihr göttlicher Ursprung, — die göttliche Veranstaltung ihrer Offenbarung. Demnach stellte Lessing der Einrede Goezes die Ansicht

entgegen, dass — um die Kantischen Termini zu gebrauchen — der christliche Offenbarungs- und Kirchenglaube als Vehikel des reinen Vernunft- und Religionsglaubens auch ohne Schrift, ohne neues Testament, ohne Bibel hätte auf uns kommen können.

Diese Ansicht aber liess Kant, wie weit sich auch im übrigen sein Urteil über die Bibel von dem Goezes entfernte, fast ebensowenig als der letztere gelten, indem er seine Auseinandersetzung in dem V. Abschnitt des dritten Stückes der Relig. inn. d. Gr. d. bloss. Vern., dass die Konstitution jeder Kirche allemal von einem historischen (Offenbarungs-) Glauben ausgehe, mit einer Darlegung schloss, welche, zwar ohne Lessing zu nennen, doch wie mir scheint, mit bewusster Rücksichtnahme auf jene Ansicht Lessings ist geschrieben worden:

„Wenn es nun einmal nicht zu ändern steht, dass ein statutarischer Kirchenglaube dem reinen Religionsglauben als Vehikel und Mittel der öffentlichen Vereinigung der Menschen zur Beförderung des letzteren beigegeben werde, so muss man auch eingestehen, dass“ [für][1]) „die unveränderliche Aufbehaltung desselben, die allgemeine einförmige Ausbreitung, und selbst die Achtung vor der in ihm angenommenen Offenbarung, schwerlich durch Tradition, sondern nur durch Schrift, die selbst wiederum als Offenbarung für Zeitgenossen und Nachkommenschaft ein Gegenstand der Hochachtung sein muss, hinreichend gesorgt werden kann; denn das fördert das Bedürfnis der Menschen, um ihrer gottesdienstlichen Pflicht gewiss zu sein. Ein heiliges Buch erwirbt sich selbst bei denen (und gerade bei diesen am meisten), die es nicht lesen, we-

---

[1]) Auch bei Hartenstein (1839. VI, 278. — 1868. VI, 204) fehlt das an dieser Stelle wohl notwendige „für“.

nigstens sich daraus keinen zusammenhängenden Religionsbegriff machen können, die grösste Achtung, und alles Vernünfteln verschlägt nichts wider den alle Einwürfe niederschlagenden Machtspruch: Da steht's geschrieben. Daher heissen auch die Stellen desselben, die einen Glaubenspunkt darlegen sollen, schlechthin Sprüche. Die bestimmten Ausleger einer solchen Schrift sind eben durch dieses ihr Geschäft selbst gleichsam geweihte Personen, und die Geschichte beweist, dass kein auf Schrift gegründeter Glaube selbst durch die verwüstendsten Staatsrevolutionen hat vertilgt werden können; indessen dass der, welcher sich auf Tradition und alte öffentliche Observanzen gründete, in der Zerrüttung des Staats zugleich seinen Untergang fand. Glücklich! wenn ein solches den Menschen zu Händen gekommenes Buch, neben seinen Statuten als Glaubensgesetzen, zugleich die reinste moralische Religionslehre mit Vollständigkeit enthält, die mit jenen (als Vehikeln ihrer Introduktion) in die beste Harmonie gebracht werden kann, in welchem Falle es, sowohl des dadurch zu erreichenden Zwecks halber, als wegen der Schwierigkeit sich den Ursprung einer solchen durch dasselbe vorgegangenen Erleuchtung des Menschengeschlechts nach natürlichen Gesetzen begreiflich zu machen, das Ansehen, gleich einer Offenbarung, behaupten kann" (R. X, 126 u. 127). Hier forderte Kant das Eingeständnis, das Lessing an der oben zitierten Stelle der „Axiomata" nicht hatte machen wollen.

Lessing hatte gemeint: Wenn Christi Lehren auch nur wären gepredigt worden, würde ihr göttlicher Ursprung, ihr Ursprung als geoffenbarter Lehren doch aus ihren Wirkungen zu erkennen sein. Kant entgegnete: Für die Achtung der in dem christlichen Kirchenglauben angenommenen Offenbarung kann

schwerlich durch Tradition, sondern nur durch Schrift, die selbst wiederum als Offenbarung für Zeitgenossen und Nachkommenschaft ein Gegenstand der Hochachtung sein muss, hinreichend gesorgt werden. Also meinte Kant: Predigt und Tradition allein genügen schwerlich, um einen Kirchenglauben als Offenbarung vorerst auch nur zur Anerkennung zu bringen, und sie genügen noch weniger, um späterhin auf einen als Offenbarung anerkannten Glauben eine Kirche zu gründen und durch ihn eine Kirche für die Dauer zu erhalten.

Lessing hatte gefragt: Wenn mündliche Überlieferung tausend vorsätzlichen und unvorsätzlichen Verfälschungen unterworfen ist: sind es die Bücher nicht auch? Kant antwortete: Für die unveränderliche Aufbehaltung, die allgemeine, einförmige Ausbreitung eines Kirchenglaubens kann ebenfalls schwerlich durch Tradition, sondern nur durch Schrift gesorgt werden.

Lessing hatte aber auch zu bedenken gegeben: „Hätte Gott durch die nämliche Äusserung seiner unmittelbaren Gewalt, nicht eben sowohl die mündlichen Überlieferungen vor Verfälschungen bewahren können, als wir sagen, dass er die Bücher bewahret hat?“ — Dieser Frage gegenüber räumte Kant freilich in abstracto die Möglichkeit eines solchen Wunders, obzwar nur bedingt und augenscheinlich ohne Zuversicht zu dem Eintreten desselben in concreto ein, wie er denn auch in abstracto die Möglichkeit „einer ganz sichern Tradition“, obzwar auch nur bedingt und ohne rechte Zuversicht zu der Wirklichkeit derselben in concreto einräumte, indem er an anderer Stelle — in der Einleitung zum ersten Teil des vierten Stückes der Relig. inn. d. Gr. d. bloss. Vern. — erklärte: „Wenn die Religion, die ihrer inneren Be-

schaffenheit wegen nur als geoffenbart angesehen werden kann, nicht in einer ganz sichern Tradition oder in heiligen Büchern als Urkunden aufbehalten würde, so würde sie aus der Welt verschwinden, und es müsste entweder eine von Zeit zu Zeit öffentlich wiederholte, oder in jedem Menschen innerlich eine kontinuierlich fortdauernde übernatürliche Offenbarung vorgehen, ohne welche die Ausbreitung und Fortpflanzung eines solchen Glaubens nicht möglich sein würde" (R. X, 187). Aber diese Einräumung hat nicht viel zu bedeuten. Denn er hielt gegen Lessings Voraussetzung von der Möglichkeit unverfälschter Fortpflanzung einer Offenbarungslehre durch mündliche Tradition oder allenfalls durch ein göttliches Wunder schliesslich immer die Ansicht fest, dass zur Sicherung einer solchen Lehre im Verfolge der Zeiten eine schriftliche Urkunde und die Unterweisung des Volkes gemäss und wo möglich aus derselben erforderlich sei. So beginnt er den zweiten Abschnitt — wo er „die christliche Religion als gelehrte Religion" betrachtet — vom ersten Teil des vierten Stückes der Relig. inn. d. Gr. d. bloss. Vern. mit der nachdrucksvollen Erklärung: „So ferne eine Religion Glaubenssätze als notwendig vorträgt, die nicht durch die Vernunft als solche erkannt werden können, gleichwohl aber doch allen Menschen auf alle künftige Zeiten unverfälscht (dem wesentlichen Inhalte nach) mitgeteilt werden sollen, so ist sie (wenn man nicht ein kontinuierliches Wunder der Offenbarung annehmen will) als ein der Obhut der G e l e h r t e n anvertrautes heiliges Gut anzusehen. Denn ob sie gleich a n f a n g s mit Wundern und Taten begleitet, auch in dem, was durch Vernunft eben nicht bestätigt wird, allenthalben Eingang finden konnte, so wird doch selbst die Nachricht von diesen Wundern, zusamt den Lehren, die der Bestätigung durch die-

selbe[1]) bedurften, in der Folge der Zeit eine schriftliche urkundliche und unveränderliche Belehrung der Nachkommenschaft nötig haben" (R. X, 196).

Also zu unverfälschter Mitteilung geoffenbarter Glaubenssätze an nachgeborene Geschlechter ist Belehrung der letzteren gemäss einer geschriebenen Urkunde durch Gelehrte nötig, „wenn man nicht ein kontinuierliches Wunder der Offenbarung annehmen will", — welches man anzunehmen denn doch gewiss wird Bedenken tragen!

Übrigens ist es nicht ganz unmöglich, dass an jener oben angeführten Stelle aus dem V. Abschnitt des dritten Stückes der Relig. inn. d. Gr. d. bloss. Vern. (R. X, 126 u. 127) noch zwei Bemerkungen einen Bezug auf Äusserungen Lessings haben — als durch sie veranlasst und halbwege gegen sie gerichtet. Indem Kant nämlich an jener Stelle sowohl wie an der zuletzt angezogenen aus dem ersten Teil des vierten Stückes — was kaum in Zweifel zu ziehen ist — bewusst Lessings Ansicht bestritt, dass die christliche Offenbarungslehre durch Tradition ohne Bibel von Geschlecht zu Geschlecht könnte fortgepflanzt werden, so mochte er sich leicht auch an solche Äusserungen Lessings erinnern, welche zu verstehen gaben, dass die Bibel teils für diejenigen christlichen Laien, die nicht lesen konnten, bedeutungslos, teils für diejenigen, die lesen konnten, deshalb entbehrlich wäre, weil sich

---

[1]) „Dieselbe" auch in der Orig.-Ausg. 1793. S. 233. Ebenso bei Hartenstein 1839. VI, 344. — 1868. VI. 261. Wenn dies die richtige Lesart ist, so muss „dieselbe" als Acc. Plur., auf Wunder, — nicht als Acc. Sing., auf „Nachricht von diesen Wundern" bezogen werden, da die Offenbarungslehren anfangs „der Bestätigung" durch Wunder, nicht bloss durch die Nachricht von Wundern „bedurften", während sie auch jetzt der Bestätigung wenigstens durch die Nachricht von diesen Wundern bedürfen.

der Inhalt der in die Bibel eingeflossenen Offenbarung längst aus dieser ursprünglichen Quelle in andere Schriften, in Symbole und Katechismen ergossen hätte.

Lessing hatte nämlich in seiner Erklärung zu dem 8. seiner „Axiomata“ nachgewiesen, dass die Bibel wie von dem neunten Jahrhundert bis auf den Anfang des fünfzehnten, so auch vor dem neunten nie in den Händen des gemeinen Mannes gewesen war, und hinzugefügt: „Der gemeine Mann hat nie mehr daraus erfahren, als ihm die Klerisey daraus mitteilen wollen. Und so hätte sich die Religion schon weit eher verschlimmern müssen, wenn es nicht wahr wäre, dass sie sich auch ohne unmittelbaren Gebrauch der Bibel erhalten könnte“ (M. X, 147). Sodann hatte er in seiner Erklärung zu dem 10. seiner „Axiomata“ bedauernd ausgerufen: „arme, unschuldige Seelen, in Ländern geboren, deren Sprache die Bibel noch nicht redet! in Ständen geboren, die überall noch des ersten Grades einer bessern Erziehung ermangeln, noch überall nicht lesen lernen! Ihr glaubt Christen zu sein, weil ihr getauft worden. Unglückliche! Da hört ihr a: dass Lesen können eben so notwendig zur Seligkeit ist, als Getauft sein!“ (M. X, 151).

Gegen diese Äusserungen richtete Kant möglicherweise die Bemerkung: „Ein heiliges Buch erwirbt sich selbst bei denen „(und gerade bei diesen am meisten), die es nicht lesen, wenigstens sich daraus keinen zusammenhängenden Religionsbegriff machen können, die grösste Achtung, und alles Vernünfteln verschlägt nichts wider den alle Einwürfe niederschlagenden Machtspruch: da steht's geschrieben. Daher heissen auch die Stellen desselben, die einen Glaubenspunkt darlegen sollen, schlechthin Sprüche“ (R. X, 127. — vgl. über „Sprüche“ III, 252; allenfalls auch X, 301, ob. u. IX, 38 unt.). Nun traf diese

Bemerkung allerdings nicht genau Lessings Ansicht. Denn auch Lessing hatte die Wichtigkeit des geschriebenen Wortes für diejenigen, die nicht lesen können, obschon nur implicite, in der Erzählung von dem glücklichen Völkchen auf einer der Bermudischen Inseln anerkannt, das „nicht allein mit Luthern sprach, sondern auch mit Luthern glaubte“ und seinen orthodoxen Lutherschen Glauben in den Einbandsbretterchen eines verbrauchten Lutherschen Katechismus enthalten wähnte, auf diese Bretterchen wieder und wieder mit den Worten hinweisend: „Da steht das alles, was wir wissen“, — „steht noch, steht noch“ (M. X, 146). Aber Kant mochte in Erinnerung an Lessings Ausruf: „Unglückliche! Da hört ihr ja: das Lesen können eben so notwendig zur Seligkeit ist, als Getauft „seyn“, es doch ratsam finden, explicite und nachdrucksvoll auszusprechen, dass, soweit ein Offenbarungsglaube überhaupt zur Seligkeit mitzuwirken vermöge, „ein heiliges Buch“, das geschriebene Wort ein nicht zu unterschätzendes Fördernis derselben auch für diejenigen werden könne, die zu lesen ausserstande seien.

Ferner hatte Lessing unmittelbar vor jenem Ausruf in seiner Erklärung zu dem 10. seiner „Axiomata“ gesagt: „die neutestamentlichen Schriften mögen die einzige Quelle unserer historischen Kenntnis der Religion immerhin sein. Hat sich die erste einzige Quelle seit siebzehnhundert Jahren nie ergossen? Ist sie nie in andere Schriften übergetreten? Nie und nirgends in ihrer ursprünglichen Lauterkeit und Heilsamkeit in andere Schriften übergetreten? Müssen schlechterdings alle Christen aus ihr selbst schöpfen? Darf sich schlechterdings kein Christ an den nähern zugänglichen Tiefen begnügen, in welche sie übergetreten ist? — — — Darf er: warum könnten die

Schriften der Evangelisten und Apostel nicht ohne seinen Nachteil verloren sein? verloren gehen? — — Darf er nicht: so darf er ohne Zweifel vornehmlich darum nicht, weil bis auf diesen Tag noch kein vollständiger untrüglicher Lehrbegriff aus ihnen gezogen worden; auch vielleicht ein dergleichen Lehrbegriff nun und nimmermehr aus ihnen gozogen werden kann. Denn nur dann wäre es allerdings notwendig, dass jeder mit seinen eignen Augen zusähe; jeder sein eigner Lehrer, jeder sein eigener Gewissensrat aus der Bibel würde" (M. X, 151). Hier also hatte Lessing die Möglichkeit zugelassen, dass der wesentliche Inhalt der neutestamentlichen Schriften in seiner „ursprünglichen Lauterkeit und Heilsamkeit in andere Schriften übergetreten", mithin für Laien die Bibel schon jetzt entbehrlich sei, und er hatte sich in seiner Erklärung zu dem 10. seiner „Axiomata" zwei Seiten später sehr positiv über die Zulänglichkeit des aus der Bibel gezogenen Lehrbegriffs für den Laien ausgesprochen, indem er die Verwahrung einlegte: „der Theolog soll uns Christen sein gelehrtes Bibelstudium nur nicht für Religion aufdringen wollen. Er soll nur nicht gleich über Unchristen schreien, wenn er auf einen ehrlichen Laien stösst, der sich an dem Lehrbegriffe begnügt, den man längst für ihn aus der Bibel gezogen, und diesen Lehrbegriff nicht sowohl deswegen für wahr hält, weil er aus der Bibel gezogen, sondern weil er einsieht, dass er Gott anständiger, und dem menschlichen Geschlechte erspriesslicher ist, als die Lehrbegriffe aller andern Religionen; weil er fühlt, dass ihn dieser christliche Lehrbegriff beruhigt" (M. X, 153 u. 154).

Nun billigte Kant freilich Lessings strenge Unterscheidung zwischen gelehrtem Bibelstudium oder Theologie und Religion eben so sehr (R. X, 136. 186. 198),

als den Anspruch, den dieser für jedermann auf das Recht erhob, seine Überzeugung von der Wahrheit des Lehrbegriffs der christlichen Religion nicht auf die Autorität der Bibel, sondern auf die Einsicht seiner Vernunft zu gründen. Allein er konnte schon Lessings Äusserung nicht billigen, dass der christliche Laie den Lehrbegriff der christlichen Religion deswegen für wahr halten dürfe, weil er sich durch ihn beruhigt fühle, — weil er ihn so wahr, sich in ihm so selig fühle (M. X, 14. 155). Denn Kant liess neben der Vernunftreligion und der Schriftgelehrsamkeit als den berufenen Auslegern einer heiligen Urkunde „ein inneres Gefühl", — das „innere Gefühl des Christentums", jenes Gefühl, welchem Lessing den „Trost" entnahm, „den" er „für das unersteiglichste Bollwerk des Christentums" hielt (M. X, 156.), als dritten Prätendenten zum Amte eines Auslegers nicht zu, „um den wahren Sinn der Schrift und zugleich ihren göttlichen Ursprung zu erkennen" (R. X, 135). Damit rechtfertigte er indes auch nicht von ferne den „kauderwelschen Kommentar" (M. X, 155), den Goeze über jenen Ausspruch Lessings gemacht hatte. Vielmehr durfte und musste er mit Lessing urteilen, dass Goeze, indem er jenen Trost Lessings „einen strohernen Schild" nannte und „alles innere Gefühl des Christentums" leugnete, selbst bereits „von der Heterodoxie nicht unangesteckt geblieben" sei (M. X, 156). Denn, wie er in dem „Streit der Fakultäten" (I. Erster Abschnitt. A.) bei Schilderung der „Eigentümlichkeit der theologischen Fakultät" ausführt, liegt dem „reinen (purus, putus) biblischen Theologen, der von dem verschrieenen Freiheitsgeist der Vernunft und Philosophie noch nicht angesteckt ist", notgedrungen ob, den Glauben, „dass Gott selbst durch die Bibel geredet habe", „auf ein gewisses (freilich nicht erweisliches oder erklärliches)

Gefühl der Göttlichkeit derselben, selbst für den Gelehrten", zu „gründen" (R. X, 271 u. 272). Nun zog Kant freilich nicht in Abrede, dass der Antrieb zur Rechtschaffenheit, den der Mensch beim Lesen oder Hören der Bibel „fühlen muss", ihn von der Göttlichkeit derselben zu überführen geeignet sei. Denn dieser Antrieb sei die Wirkung des moralischen Gesetzes, welches den Menschen mit inniger Achtung erfülle und darum als göttliches Gebot zu gelten verdiene. Aber wie aus einem Gefühl unmöglich die Erkenntnis, was ein Gesetz, und dass dieses Gesetz moralisch sei, könne ausgemittelt werden, ebenso wenig und noch weniger könne aus einem Gefühl das sichere Merkmal eines unmittelbaren göttlichen Einflusses gefolgert werden. Daher hielt Kant gemäss seiner Überzeugung von der zuoberst und allein wirklich bindenden Kraft reiner Vernunftprinzipien daran fest, dass ein Gefühl, welches jeder nur für sich besitze und keinem anderen zuzumuten habe, nicht als ein „Probierstein der Echtheit einer Offenbarung" dürfe angepriesen werden; denn es lehrt schlechterdings nichts, sondern enthält nur die Art, wie das Subjekt in Ansehung seiner Lust oder Unlust affiziert wird, worauf gar keine Erkenntnis gegründet werden kann" (R. X, 135 u. 136). Daher musste bei Kant die Äusserung Lessings, dass der einfältige Christ den Lehrbegriff der christlichen Religion für wahr halte, weil er sich durch ihn beruhigt fühle, ihn so wahr, sich in ihm so selig fühle, Anstoss erregen.

Eben so viel, vielleicht noch mehr Anstoss mochte Kant an der anderen Äusserung Lessings nehmen, dass ein ehrlicher christlicher Laie sich an dem Lehrbegriffe begnügen dürfe, den man längst für ihn aus der Bibel gezogen habe. Unter diesem Lehrbegriffe konnte Lessing kaum einen anderen verstehen, als den, wel-

chen die fünf Hauptstücke des Lutherschen Katechismus enthalten, und bei dem Begnügen an diesem Lehrbegriff schränkt sich der wesentliche Inhalt der christlichen Lehre, wie Lessing in der Erzählung von den Nachkommen des lutherischen Predigers aus der Pfalz selbst andeutete, auf die drei Artikel des zweiten Hauptstücks d. i. auf den Glauben ein, „dass es ein höchstes Wesen gebe; dass“ die Menschen „arme sündige Geschöpfe wären; dass dieses höchste Wesen demohngeachtet, durch ein andres ebenso hohes Wesen, sie nach diesem Leben ewig glücklich zu machen, die Anstalt getroffen“ (M. X, 146). In diesem Glauben aber musste Kant nur den statutarischen Kirchenglauben erblicken, nicht den reinen Religionsglauben, zu dessen Introduktion jener statutarische Glaube bloss als Vehikel dienen soll. Und ob er gleich den Katechismus nicht geringschätzte (R. VI, 413 — H. VI, 355 f.), so fand er in ihm doch nicht den reinen Religionsglauben, geschweige denn den g a n z e n moralischen Religionsglauben vorgetragen.

Und ebenso wenig fand er ihn in den symbolischen Büchern. Darum erklärte er in dem „Streit der Fakultäten“ ausdrücklich: „Von dem Gesetzbuche, als dem Kanon, sind diejenigen Bücher, welche als (vermeintlich) vollständiger Auszug des Geistes des Gesetzbuchs zum fasslichern Begriff und sicherern Gebrauch des gemeinen Wesens (der Gelehrten und Ungelehrten) von den Fakultäten abgefasst werden, wie etwa die s y m b o l i s c h e n B ü c h e r, gänzlich unterschieden. Sie können nur verlangen, als Organon, um den Zugang zu jenem zu erleichtern, angesehen zu werden, und haben gar keine Autorität“ (R. X, 270).

Die Bibel war und blieb ihm das Gesetzbuch, der Kanon der Christen als die beständige, jedermann zu-

gängliche Norm, nach der das Volk sich zu richten hätte. Daher mochte er jener Äusserung Lessings über das Begnügen des christlichen Laien an dem Lehrbegriffe, den man längst für ihn aus der Bibel gezogen habe, seine Ansicht, dass der echte Lehrbegriff der christlichen Religion in keinem solcher Auszüge, weder in Katechismen, noch in Symbolen, zu finden, — vollständig zu finden sei, gegen den Schluss des V. Abschnitts der ersten Abteilung von dem dritten Stück der Relig. inn. d. Gr. d. bloss. Vern. mit dem Ausruf zum Preise der Bibel entgegensetzen: Glücklich! wenn ein solches den Menschen zu Händen gekommenes Buch, neben seinen Statuten als Glaubensgesetzen, zugleich die reinste moralische Religionslehre enthält, die mit jenen (als Vehikeln ihrer Introduktion) in die beste Harmonie gebracht werden kann, in welchem Falle es, sowohl des dadurch zu erreichenden Zwecks halber, als wegen der Schwierigkeit, sich den Ursprung einer solchen durch dasselbe vorgegangenen Erleuchtung des Menschengeschlechts nach natürlichen Gesetzen begreiflich zu machen, das Ansehen, gleich einer Offenbarung, behaupten kann" (R. X, 127. — vgl. Str. d. Fak. 322 u. 323).

Schliesslich habe ich anzuführen, dass Kant auch in dem Streit der Fakultäten ausdrücklich über die „mutmassliche Zeit der Fortdauer dieses heiligen Buchs" Frage erhebt mit polemischen Wendungen, von denen die eine gegen die Bibliolatrie Goezescher Geistesverwandten, die andere gegen eine Verkündigung Lessings in der Erziehung des Menschengeschlechts gerichtet ist. Denn in dem „Anhang biblisch-historischer Fragen", den er dem Anhang zu dem Streit der philosophischen Fakultät mit der theologischen beigegeben hat, lautet die erste Frage mit der dazu gehörigen Einleitung: „Dass es" [dieses heilige Buch], „bei allem

Wechsel der Meinungen, noch lange Zeit im Ansehen bleiben werde, dafür bürgt die Weisheit der Regierung, als deren Interesse, in Ansehung der Eintracht und Ruhe des Volks in einem Staate, hiermit in enger Verbindung steht. Aber ihm die Ewigkeit zu verbürgen, oder auch es, chiliastisch, in ein neues Reich Gottes auf Erden übergehen zu lassen, das übersteigt unser ganzes Vermögen der Wahrsagung. — Was würde also geschehen, wenn der Kirchenglaube dieses grosse Mittel der Volksleitung einmal entbehren müsste?" (R. X, 326).

Wer hatte denn in neuerer Zeit die Bibel „chiliastisch in ein neues Reich Gottes auf Erden übergehen lassen"? Es war Lessing, der in der Erziehung des Menschengeschlechts ausgerufen: „Sie wird gewiss kommen, die Zeit eines neuen ewigen Evangeliums" (§ 86), — vielleicht, dass „selbst gewisse Schwärmer des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts einen Strahl dieses neuen ewigen Evangeliums aufgefangen hatten" (§ 87.), — „gewiss hatten sie keine schlimmen Absichten, wenn sie lehrten, dass der Neue Bund ebensowohl antiquieret werden müsse, als es der Alte geworden" (§ 88.), — „nur dass sie ihre Zeitgenossen — — mit Eins zu Männern machen zu können glaubten, die ihres dritten Zeitalters würdig wären" (§ 89). (M. X, 324 u. 325).

Gegen diese Prophezeiung legte Kant Verwahrung ein: Denn den Ausbruch eines neuen Evangeliums, die Antiquierung des neuen Bundes wie die des alten, mithin die Antiquierung der Bibel beim Eintritt eines dritten Zeitalters zufolge der — nicht zweifelsfreien — Erziehung des Menschengeschlechtes durch Gott vorauszusagen, — „das übersteigt unser ganzes Vermögen der Wahrsagung."

Aber ebenso wenig oder noch weniger trat er denjenigen bei, die der Bibel „die Ewigkeit zu verbürgen“ dreist genug sind. Vielmehr verfolgte er, wie es scheint, bei Aufwerfung der ersten jener „biblisch-historischen Fragen“: „Was würde geschehen, wenn der Kirchenglaube“ die Bibel, — „dieses grosse Mittel der Volksleitung einmal entbehren müsste?“ eine zwiefache Absicht. Einesteils wollte er andeuten, dass trotz seiner Erklärung, die Bibel solle auf unabsehliche Zeiten Organ der Vernunftreligion und Vermächtnis einer statutarischen Glaubenslehre bleiben (Str. d. Fak. R. X, 322), er doch immer die — in der Relig. inn. d. Gr. d. bloss. Vern. ausgesprochene — Überzeugung festhalte, „das Leitband der heiligen Überlieferung“ müsse „nach und nach entbehrlich, ja endlich zur Fessel“, mithin „abgelegt werden“ (Relig. u. s. w. R. X, 145). Andernteils aber wollte er nicht verhehlen, dass es schwer denkbar sei, wie, bei der „Schwäche der menschlichen Natur (Relig. u. s. w R. X, 121 unt.), bei der „unvermeidlichen Einschränkung der menschlichen Vernunft“ (ibid. S. 137 Mitte), ganze Völker wirklich einer „überhand genommenen wahren Aufklärung“ (ibid. S. 147 Anm.) werden teilhaft sein, welche das dauerhafte Bestehen der Kirche ohne jenes Leitmittel des Volksglaubens ermöglicht.

Es kann einem Zweifel unterliegen, dass alle und jede der oben aus Kants Werken angeführten Stellen, ob sie gleich samt und sonders eine augenscheinliche Beziehung zu Lessingschen Ansichten erkennen lassen, doch von Kant auch wirklich mit deutlichem Bewusstsein über diese Beziehung und mit erwogener Absicht, Lessing bei oder entgegen zu treten, niedergeschrieben sind. Das aber scheint mir nach Exposition der Lessing-

schen und der Kantschen Fassung der fünf vorhin behandelten Begriffe ausser Zweifel, dass Kant nicht nur wesentliche, sondern mitunter die wesentlichsten Bestimmungen, die er diesen Begriffen gab, nur deshalb so, wie er sie gab, ihnen geben konnte, weil er dabei Lessingsche Begriffsbestimmungen in Erinnerung hatte, die er seinerseits teils billigte, teils missbilligte. Was für ein wunderbares Ungefähr hätte die Gedanken in Kants Kopfe und die Worte in Kants Feder gestaltet, wenn es in den Werken desselben Auseinandersetzungen hervorrief, deren Harmonieo der Disharmonie mit Lessingschen Ansichten direkt auf Zustimmung oder Widerspruch abgezweckt scheint, ohne dass doch Kant jemals die Schriften gelesen hätte, in denen diese Ansichten zu finden sind! Das Ungefähr — darf ich mit Lessing sagen — ist so übereinstimmend nicht — weder positiv, noch negativ so übereinstimmend.

Auf die Frage aber, was Kant bewog, Lessing auch nicht an einer einzigen der Stellen mit Namen zu erwähnen, an denen er die Gedanken desselben annahm, oder abwies, liegt die Antwort, meine ich, nicht fern. Hätte er ihn nämlich an einer dieser Stellen genannt, so hätte er ihn füglich an allen übrigen nennen müssen, an denen zwischen seinen und Lessings Ansichten dasselbe Verhältnis obwaltete. Und das blosse Nennen des Namens hätte nicht genügt. Er hätte seine Zustimmung und seinen Widerspruch, die beide nicht unbedingt waren, begründen müssen, und diese Begründung hätte weitläufige Ausführungen erfordert, durch die seine „Religion inn. d. Gr. d. bloss. Vern.“ wesentlich wäre beeinträchtigt worden. Denn sie sollte einen integrierenden Teil seiner kritischen Philosophie ausmachen, nicht aber in eine Reihe von Auseinandersetzungen zwischen seinen und Lessings Ansichten zerfallen.

Vielleicht mochte sich auch Kant auf dem Gebiete der Religion des theologischen Denkens viel zu innig mit Lessing im allgemeinen verbunden fühlen, um dort im einzelnen als Gegner desselben erscheinen zu wollen. Er mochte wissen, dass die Bahnen, die sie dort schufen — jeder von beiden mit origineller, konsequenter, liberaler Gesinnung —, Ausgang und Richtung gemein hatten und, ob sie gleich nur selten und nur auf kurze Strecken zusammenfielen, doch, so oft sie auseinander traten, bald wieder parallel liefen und bloss an vereinzelten Stellen einander feindlich trafen und kreuzten. Ihr gemeinsamer Ausgang war die Anerkennung der Vernunft als letzten Probiersteins der Wahrheit, ihre gemeinsame Richtung die Aufsuchung des wahren Verhältnisses zwischen Vernunft und — wirklicher oder angeblicher — Offenbarung und zwar in Trennung wie Einigung der aus beiden Quellen fliessenden Erkenntnisse. Freilich war das Ziel ihrer Bahnen ein differentes, — bei Kant Gründung der Religion auf Moral und Reformation der Kirche, bei Lessing Aufweisung der Religion als für sich bestehenden, ursprünglichen Geistes-Elementes und Einführung vorurteilsfreier, gründlicher Evangelien-Kritik. Aber Kant mochte wohl geringen Antrieb fühlen, diese Differenz und alle die anderen hervorzuheben, da er wissen musste, dass seine Religionsansichten und Aufklärungsbestrebungen — im ganzen genommen — mehr enthielten, was ihn mit Lessing verband, als was ihn von Lessing schied.

Nachträglich mag hier noch die Frage berührt werden, ob auch etwa aus gewissen Äusserungen Kants zu entnehmen sei, dass ihm die in Lessings „Beyträgen“ veröffentlichten Wolfenbütteler Fragmente selbst ebenfalls nicht fremd gewesen.

Eine Vergleichung von Auseinandersetzungen Kants mit Stellen in den sechs zuerst veröffentlichten Fragmenten führt zu keiner vollkommenen Gewissheit über seine Kenntnis von dem Inhalt derselben. Gleichwohl ist unleugbar, dass einige Ausführungen in der „Relig. inn. d. Gr. d. bloss. Vern." und im „Streit der Fakultäten" einzelne Äusserungen enthalten, welche sich wie An- oder Nachklänge einzelner Äusserungen in den Fragmenten ausnehmen.

Reimarus sagt: „Dasjenige, was die Seele, und zwar in alle Ewigkeit, soll vollkommen und glücklich machen, muss allgemein sein: und wo es das nicht ist, — —: so ist" [es] „auch dem Menschen nicht nötig (Zur Gesch. u. Lit. Aus den Schätzen der Herzogl. Bibl. zu Wolfenb. 4 Beitrag von G. E. Lessing. Braunsch. 1777. S. 365). Kant: „Es ist unbescheiden, zu verlangen, dass uns noch mehr" — als worüber Vernunft, Herz und Gewissen belehren — „eröffnet werde, und wenn dieses geschehen sein sollte, müsste der Mensch es nicht zum allgemeinen menschlichen Bedürfnis zählen" (R. X, 174).

Reimarus: „Die Vernunft selbst, mit ihren ewigen Grundregeln, ist nicht zu widerlegen, und wir müssen sie auch nimmer fahren lassen," — — —. „Der Vernunft muss zuvor Genüge geschehen, ehe man glauben kann, dass eine Lehre wahr, dass ein Zeugnis göttlich sei, ehe man sich mit freiem und gutem Willen entschliesst, dem zu gehorchen, was die Lehre zu tun verlangt" (ibid. S. 278. 279). — Kant: „Die Göttlichkeit einer an uns ergangenen Lehre kann durch nichts, als Begriffe unserer Vernunft, so ferne sie rein moralisch und hiermit untrüglich sind, erkannt werden" (Str. d. Fak. R. X, 302. vgl. 325 u. 326). „Dass eine Offenbarung göttlich sei, kann nie durch Kennzeichen, welche die Erfahrung an die Hand gibt,

eingesehen werden. Ihr Charakter (wenigstens als conditio sine qua non) ist immer die Übereinstimmung mit dem, was die Vernunft für Gott anständig erklärt" (Str. d. Fak. R. X, 300. vgl. ibid. 320; „Was heisst: sich im Denken orientieren?" R. I, 384. — Über den an Abraham ergangenen Befehl, seinen Sohn zu opfern, vgl. Str. d. Fak. R. X, 321 Anm. — „Relig." u. s. w. S. 102. 226).

Reimarus: „Wenn wir — — setzen, dass Gott allen und jeden Menschen, zu allen Zeiten und an allen Orten, ein übernatürliches Erkenntnis unmittelbar offenbarte: so müssten wir zugleich annehmen, dass alle Augenblick und allenthalben bei allen Menschen Wunder geschähen" (ibid. S. 289). — Kant: Ohne sichere Tradition oder heilige Bücher würde die Ausbreitung und Fortpflanzung eines Offenbarungsglaubens nicht möglich sein, „wenn man nicht ein kontinuierliches Wunder der Offenbarung annehmen will" (R. X, 196), — „entweder eine von Zeit zu Zeit öffentlich wiederholte, oder in jedem Menschen innerlich eine kontinuierlich fortdauernde übernatürliche Offenbarung" (ibid. S. 187).

Reimarus: „Die Pharisäer hatten — die Lehre von der Seelen Unsterblichkeit und künftiger Belohnung oder Bestrafung nicht aus der Schrift genommen, sondern von fremden auswärtigen Völkern und Weltweisen entlehnet: und hatten so fern den wichtigsten Grund, das mangelhafte Gesetz zu ergänzen und zu verbessern, ja nun zuerst eine Religion daraus zu machen, was bisher noch keiner Religion ähnlich gesehen" (ibid. S. 432). — Kant: „Der Jüdische Glaube ist, seiner ursprünglichen Einrichtung nach, ein Inbegriff bloss statutarischer Gesetze, auf welchen eine Staatsverfassung gegründet war; denn welche moralische Zusätze entweder damals schon, oder auch

in der Folge, ihm angehängt worden sind, die sind schlechterdings nicht zum Judentum, als einem solchen, gehörig. Das letztere ist eigentlich gar keine Religion“ (R. X, 150).

Reimarus: „Die reine Lehre Christi, welche aus seinem Munde geflossen ist, — — — enthält nichts als eine vernünftige praktische Religion. — — — — Eben diese Lehre würde auch noch christlich geblieben sein, wenn man sie nach eben denselben Grundsätzen weiter ausgeführt und zu einer vollständigen Unterweisung der Gottesfurcht, Pflicht und Tugend, gemacht hätte. Sobald aber die Apostel anfingen, ihr jüdisches System von dem Messias und von der Göttlichkeit der Schriften Mosis und der Propheten, mit hinein zu mischen, und auf diesen Grund ein geheimnisvolles neues System zu bauen: so konnte diese Religion nicht mehr allgemein werden. — — — — Die Apostel, weil sie ihr eignes Glaubenssystem nicht völlig überdacht, und nach allen Grundartikeln zureichend bestimmt hatten, gaben ihren Nachkommen Gelegenheit, immer mehrere Glaubensbücher, Geheimnisse, Zeremonien und Glaubensformeln zu stiften, und sich dabei aufs äusserste untereinander zu verketzern; auch wenn der Apostel ihre Schriften nicht genugsam den Streit entscheiden, ein Nebenprinzipium der Tradition, und des päpstlichen Ausspruches einzuführen. Da man bei dem allzu grob gewordenen Abfall des Christentums zum Aberglauben, eine Reformation anfing; konnte man doch nicht einig werden, wie viel von den unsaubern Schlacken wegzuwerfen wäre. Der eine näherte sich der Vernunft mehr als der andere; und beide doch nicht genug, dass es gegen die Einwürfe der sogenannten Deisten und Naturalisten bestehen konnte. Daher haben einige Theologi, wie gesagt, das Christentum, was die Glaubenssätze und Prinzipia

betrifft, noch weiter nach der Vernunft zu bequemen gesucht, um es auf solche Weise von seinem gänzlichen Falle zu retten, und dem denkenden Menschen unanstössig zu machen. Ich zweifle aber fast, ob nach dieser Methode von dem Christentume viel mehr nachbleiben werde, als der blosse Name" (Zur Gesch. u. Lit. Aus d. Schätzen d. Herzgl. Bibl. zu Wolfenb. v. G. E. Lessing. 3. Beitrag. Braunsch. 1774. S. 199 u. 200). — Kant (an der schon oben angeführten und behandelten Stelle): „Die christliche Religion hat den grossen Vorzug vor dem Judentum, dass sie aus dem Munde des ersten Lehrers als eine nicht statutarische, sondern moralische Religion hervorgegangen, vorgestellt wird, und auf solche Art mit der Vernunft in die engste Verbindung tretend, durch sie von selbst auch ohne historische Gelehrsamkeit auf alle Zeiten und Völker mit der grössten Sicherheit verbreitet werden konnte. Aber die ersten Stifter der Gemeinden fanden es doch nötig, die Geschichte des Judentums damit zu verflechten, welches nach ihrer damaligen Lage, aber vielleicht auch nur für dieselbe, klüglich gehandelt war, und so in ihrem heiligen Nachlass mit an uns gekommen ist. Die Stifter der Kirche aber nahmen diese episodischen Anpreisungsmittel unter die wesentlichen Artikel des Glaubens auf, und vermehrten sie entweder mit Tradition oder Auslegungen, die von Konzilien gesetzliche Kraft erhielten, oder durch Gelehrsamkeit beurkundet wurden, von welcher letztern oder ihrem Antipoden dem innern Licht, welches sich jeder Laie auch anmassen kann, noch nicht abzusehen ist, wie viel Veränderungen dadurch dem Glauben noch bevorstehen, welches nicht zu vermeiden ist, so lange wir die Religion nicht in uns, sondern ausser uns suchen" (R. X, 201).

Auch indem Kant darlegt, wie die Bewahrer des Kirchenglaubens, nicht bloss um die heilige Schrift, auf die sich der letztere gründet, zu beurkunden, sondern auch sie auszulegen, Gelehrsamkeit nötig haben, — Kenntnis der Sprache, in welcher die Glaubensurkunde abgefasst worden, ausgebreitete historische Kenntnis und Kritik, so dass die gelehrte Religion „sich das ganze Altertum über den Kopf reisst und darunter begräbt“ (R. X, 134. 199. vgl. auch 200, u. Str. d. Fak. 318 u. 319), erinnern seine Äusserungen an die ausführliche Schilderung, welche Reimarus entwirft, dass „zu einer gegründeten Überführung von einer Offenbarung“ „Erklärungskunst und alle die Hilfsmittel derselben“ gehören, „nämlich Sprachen, Altertümer, Historie und Wissenschaften“, wie „Geographie“ und „Chronologie“ (4. Beitr. S. 339. 340. 361).

Doch was tragen diese Übereinstimmungen, Parallelismen, Anklänge aus? Nichts ist in ihnen, was die Annahme begründete, Kant müsse die „Fragmente“ gelesen haben. Er hätte wahrlich alle jene Expositionen, in denen sich dergleichen findet, wie er sie ausdachte und niederschrieb, auch ohne irgend welchen Einblick in die „Fragmente“ genau eben so ausdenken und niederschreiben können. Einigermassen anders freilich zeigt sich das Verhältnis zwischen jenen Expositionen und den mehr oder weniger ähnlichen in den „Fragmenten“ dann, wenn bereits die Überzeugung existiert, dass Kant, wie mit Lessings theologischen Streitschriften, so auch mit Lessings Zusätzen zu den „Fragmenten“ vertraut gewesen. In diesem Falle ist die Annahme unausbleiblich, dass er auch die „Fragmente“ selbst aus eigener Lektüre gekannt habe. Hatte er aber die „Fragmente“ gelesen, so ist es wohl möglich, dass in die Darlegung seiner Ansich-

ten einzelne Bemerkungen eingingen, die aus den „Fragmenten“ herstammten und sich, ob sie gleich Reminiszenzen waren, ohne sein Wissen, dass sie es wären, mit dem urwüchsigen Körper seiner Ideen verbanden.

Bestimmt nachweisbar ist eine Beeinflussung Kants auch durch das Fragment: „Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger“ nicht. Aber, obgleich desselben erst in der zweiten Auflage der Relig. inn. d. Gr. d. bloss. Vern. gedacht wird, hat sie möglicherweise doch schon stattgehabt auch in der ersten Auflage dieses Werkes. Selbstverständlich ist hierbei ganz bedeutungslos, dass Kants sarkastischer Ausdruck: „Anweisungen sich anschaffen, zahlbar in einer anderen Welt“ (R. X, 194) an Reimarus' Bemerkung über „eine Heylands-Kasse“ anklingt, „darin sich ein jeder mit seinem wenigen Vermögen Aktien des bald zu erwartenden Himmelreichs zu kaufen, bemühet war“ (Von d. Zw. Jesu u. s. Jünger. Noch ein Fragm. des Wolfenbütt. Ungenannten. Hersg. v. G. E. Lessing. Braunsch. 1778. S. 251. — vgl. S. 260). Aber vielleicht ist Kant durch jenes Fragment zwiefach beeinflusst worden, teils nämlich in der Preisgebung der historischen Glaubwürdigkeit aller Berichte über Jesu Leben und Leiden, teils in dem — offenbar geflissentlichen — Bemühen, das Bild, welches die Evangelien — gleichviel ob ihre Erzählungen historisch wohl begründet sind, oder nicht — von dem Charakter, der Wirksamkeit und der Lehre Jesu entwerfen, gegenüber der Herabsetzung und Verkleinerung, die es in Reimarus' Darstellung erlitten hatte, zu erheben und würdig zu gestalten.

Was die historische Glaubwürdigkeit der Berichte über Jesu Leben und Leiden anlangt, so hat sie Kant freilich nirgends in Abrede gezogen, aber auch nirgends behauptet, sondern dahin gestellt sein lassen. Nach

seiner — zweifellos richtigen — Auffassung „trägt die heilige Schrift christlichen Anteils“ das „intelligible moralische Verhältnis“ eines Rechtsanspruchs des guten Prinzips auf die Herrschaft über den Menschen „in der Form einer Geschichte vor“, wobei sie den „Helden dieser Geschichte“ als Vertreter des guten, als Bekämpfer des bösen Prinzips „in mystischer Hülle“ zeigt (R. X, 91 u. 92. 97). „Die Geschichte“ des „ersten Anfangs“ des Christentums „ist dunkel“ (R. X, 156). Wir dürfen freilich „einen Lehrer annehmen, von dem eine Geschichte (oder wenigstens die allgemeine nicht gründlich zu bestreitende Meinung) sagt, dass er eine reine aller Welt fassliche (natürliche) und eindringende Religion — — — zuerst öffentlich — — — vorgetragen habe,“ ihn auch „als Stifter der ersten wahren Kirche“ verehren, und „zur Beglaubigung dieser seiner Würde, als göttlicher Sendung, einige seiner Lehren, als zweifelsfreie Urkunden einer Religion überhaupt, anführen, es mag mit der Geschichte stehen, wie es wolle“ (R. X, 190 u. 191). Aber schliesslich bedarf „weder die Wahrheit jener Lehren, noch das Ansehen und die Würde des Lehrers einer andern Beglaubigung“, als der Überzeugung durch eigene Vernunft (R. 195).

Dieses Absehen von der Verlässlichkeit der Berichte über die Anfänge des Christentums, von der Glaubwürdigkeit der geglaubten Fakta, welche für den Kirchenglauben die unvermeidliche Grundlage ausmachen, entsprang bei Kant zweifellos aus einer tief innerlich erzeugten Reflexion über den Unwert und Wert alles Historischen für die Entstehung und Entwickelung von Religion und Kirchenwesen und sicher nicht aus einer bloss äusserlichen Anregung, — aus dem Eindruck, den in ihm das Fragment: „Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger“ in bezug auf den

Ursprung des Christentums hinterlassen hatte. Unbestreitbar aber ist die Möglichkeit, dass ihm dieses Fragment lebendig die Schwierigkeiten vergegenwärtigte, welche die Entscheidung über die Faktizität der nach der christlichen Kirchenlehre für wahr zu haltenden Fakta umgeben, und dass die Überschau jener Schwierigkeiten, zu welcher ihm dieses Fragment verholfen hatte, die Schärfe seiner Forderung erhöhte, es müsse bei der Auslegung der Bibel wie vor allem die Vernunft, so nächst ihr auch noch die Gelehrsamkeit den Vorrang haben vor dem Glauben an geoffenbarte, der Vernunft verborgene Sätze der Kirchenlehre, und der Glaube an die letzteren, der Glaube an die in der Bibel berichteten übernatürlichen Fakta, die passiven und aktiven Wunder in dem Leben Jesu nie den Charakter einer fides servilis an sich tragen, sondern nur den einer fides imperata, welche die gelehrten Kleriker immer nur als ihre fides historice elicita — die überdies unter der Kontrolle zweier Fakultäten, der theologischen und der philosophischen, stehe — an die ungelehrten Laien bringen dürften (R. X, 197 u. 198. — Str. d. Fak. S. 316).

Wenn so zunächst eine etwaige Beeinflussung Kants durch die negierenden Tendenzen des Fragmentes: „Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger" nur negativ oder beschränkend wirkte, so hatte sie dagegen, wo sie weiterhin vielleicht stattfand, eine positive Richtung.

In jenem Fragment war bestritten, dass Jesus bei seinem Lehramte die Absicht gehegt habe, „die Jüdische Religion nach ihren besonderen Gebräuchen, als Opfern, Beschneidung, Reinigung, Sabbathen und andern levitischen Zeremonien abzuschaffen" und „ein neues Lehrgebäude der Religion aufzurichten" (S. 19), indem dort allerdings gleichzeitig anerkannt wurde,

dass er „das Sitten-Gesetz und die innere Bekehrung des Herzens, dem Zeremonien-Gesetze — — weit vorziehe: und wenn eins dem andern im Fall der Not weichen muss, das Zeremonien-Gesetz zurückstelle“ (S. 66). Ferner war dort behauptet, dass „das Himmelreich, zu welchem die gepredigte Bekehrung, als eine Vorbereitung und Mittel, leiten sollte,“ „nicht allein überhaupt“ als „dasjenige Reich“ sei gemeint gewesen, welches Gott unter den Juden durch seine Gesetze aufgerichtet hatte, „sondern besonders“ als „dasjenige, welches er noch viel herrlicher unter dem Messias offenbaren würde“ (S. 108 u. 109), dass demgemäss Jesus als „ein weltlicher grosser König“ „ein mächtiges Reich zu Jerusalem“ habe „errichten“ wollen, „dadurch er die Juden von aller Knechtschaft errettete, und vielmehr zu Herren über andre Völker machte“ (S. 112 u. 113), dass er mithin nicht „Busse und Bekehrung“ habe „predigen lassen, damit sich die Menschen im Glauben an ihn, als einen geistlichen Erlöser halten möchten,“ und keineswegs „bloss durch Leiden und Sterben das menschliche Geschlecht von Sünden“ habe „erlösen wollen“ (S. 129).

Diese Darstellung, welche den Charakter und die Wirksamkeit Jesu herabdrückte, kann dazu beigetragen haben, dass Kant da, wo er von der Person Jesu zu reden hatte, in dem Bilde derselben den einen und den anderen Zug kräftiger hervorhob, als er ohne jene Darstellung vielleicht würde getan haben. Das Bild aber, welches von der Person Jesu in ihm emporkam, entsprang aus den Eindrücken, welche die Lehre desselben auf ihn machte, wie sie nicht füglich bestreitbar als seine Lehre in den Evangelien „uns aufbehalten“ ist. Diese Lehre, die „wir selbst prüfen können,“ und zwar als eine Vernunftlehre prüfen müssen (R. X, 190 u. 191), ist die einzige Quelle,

welche uns Auskunft über die Person Jesu gewährt. Kant legte ausdrücklich Verwahrung dagegen ein, dass eine andere Quelle solche Auskunft darbieten könne. Denn in der Abhandlung über „das Ende aller Dinge" heisst es: „Das Christentum hat, ausser[1]) der grössten Achtung, welche die Heiligkeit seiner Gesetze unwiderstehlich einflösst, noch etwas Liebenswürdiges in sich. (Ich meine hier nicht die Liebenswürdigkeit der Person, die es uns mit grossen Aufopferungen erworben hat, sondern der Sache selbst; nämlich der sittlichen Verfassung, die er stiftete; denn jene lässt sich nur aus dieser folgern." (Hart. 1868. VI, 369. — 1839. VI, 405. — R. VII, 1. Abt., 424). Also: die Liebenswürdigkeit der Person Jesu lässt sich nach Kant nur folgern aus der sittlichen Verfassung, die jener stiftete, aus der Lehre, die er vortrug, nicht aber unmittelbar entnehmen aus der Erzählung, der Historie von dem, was er tat, und was ihm widerfuhr.

Von der Lehre Jesu jedoch, deren Bedeutung der „Fragmentist" nicht allzu hoch veranschlagt hatte, kann man nach Kant kaum hoch genug denken. In der Krit. d. prakt. Vern. erklärte er nachdrucksvoll: „Man kann es, ohne zu heucheln, der moralischen Lehre des Evangelii mit aller Wahrheit nachsagen: dass es zuerst, durch die Reinigkeit des moralischen Prinzips, zugleich aber durch die Angemessenheit desselben mit den Schranken endlicher Wesen, alles Wohlverhalten des Menschen der Zucht einer ihnen vor Augen gelegten Pflicht — — — unterworfen und dem Eigendünkel sowohl als der Eigenliebe — — — Schranken der Demut (d. i. der Selbsterkenntnis) gesetzt habe"

[1]) Der Druckfehler: „aus" in der Rosenkranzschen Ausgabe und in der Hartensteinschen v. J. 1839 ist in der Hartensteinschen v. J. 1868 verbessert.

(Or. A. 1788. S. 153 u. 154. — R. VIII, 213 u. 214). Er hob hervor: „Die Lehre des Christentums, wenn man sie auch noch nicht als Religionslehre betrachtet, gibt — — einen Begriff des höchsten Guts (des Reichs Gottes), der allein der strengsten Forderung der praktischen Vernunft ein Genüge tut," und trat der „gemeiniglich" angenommenen Meinung entgegen: „Die christliche Vorschrift der Sitten habe in Ansehung ihrer Reinigkeit vor dem moralischen Begriffe der Stoiker nichts voraus" indem er anmerkte: „Das stoische System macht das Bewusstsein der Seelenstärke zum Angel — — —. Tugend war also bei ihnen ein gewisser Heroism des über" [die] „tierische Natur des Menschen sich erhebenden Weisen, der ihm selbst genug ist, andern zwar Pflichten vorträgt, selbst aber über sie erhoben, und keiner Versuchung zu Übertretung des sittlichen Gesetzes unterworfen ist. Dieses alles aber konnten sie nicht tun, wenn sie sich dieses Gesetz in der Reinigkeit und Strenge, als es die Vorschrift des Evangelii tut, vorgestellt hätten" (1. Or. A. S. 229, 230 u. 231, dazu d. Anm. — R. VIII, 268 u. 269 nebst Anm.).

Nachdem Kant so in der Krit. d. prakt. Vern. das moralische Prinzip der christlichen Lehre — welche, wie er immer voraussetzte, Jesus nicht zu vindizieren mindestens kein hinlänglicher Grund vorläge — als das einzig wahre und wahrhaft bindende, weil mit dem Moralprinzip der Vernunft selbst übereinstimmende gerechtfertigt hatte, wobei er es gleichzeitig vor einer theologischen, mithin heteronomischen Auslegung schützte (R. VIII, 270) und eine eingehende Betrachtung des Gebots: liebe Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst, auf Steuerung, womöglich Vorbeugung religiöser, weit mehr aber noch moralischer Schwärmerei abzweckte (R. VIII, 209—213.

— vgl. Tugendl. R. IX, 250, 311 u. 312); — erwog er in der Relig. inn. d. Gr. d. bloss. Vern. die christliche Lehre, die er hier ausdrücklich der „Person" zuschrieb, welche „die allgemeine nicht gründlich zu bestreitende Meinung" (R. X, 190) als „Lehrer des Evangeliums" (R. X, 153, 236 Anm. 243) annimmt[1]), aus dem Gesichtspunkt der Religion. Indem er „einige Lehren" dieses Lehrers nach dem Matthäus- und dem Lukas-Evangelium zusammenstellte, in denen er eine vollständige, für alle Menschen fassliche und überzeugende Religion vorgetragen fand, nicht ohne die Zusammenfassung aller vorgetragenen Pflichten in der allgemeinen Regel: liebe Gott über alles, und in der besonderen: liebe einen jeden als dich selbst, wiederum zu betonen (R. X, 191—195), erklärte er auf Grund dieser Lehren den ersten Verkündiger derselben für den „Stifter der ersten wahren Kirche" (R. X, 190), den „Stifter der reinen Kirche (R. X, 216 Anm.), für „eine Person, deren Weisheit noch reiner, als die der bisherigen Philosophen, wie vom Himmel herabgekommen war" (R. X, 93).

Diese Person erkannte er im Gegensatze zu dem „Wolfenbüttelschen Fragmentisten" als eine solche an, in der „das gute Prinzip" hienieden „erschienen" (R.

---

[1]) Kant vermied, dünkt mir, geflissentlich den Namen: „Jesus", vielleicht weil ihm durch diesen Namen „der weise Lehrer" schon allzu sehr mit dem Charakter einer einzelnen, bestimmten historischen Persönlichkeit, die nicht mehr genau als vollkommene Repräsentantin einer Idee gelten durfte, ausgestattet schien. Ich entsinne mich augenblicklich den Namen „Jesus" bei Kant nur in dem Str. der Fak. gefunden zu haben (R. X, 308 u. 324 Anm.) — dort, wo der Vorschlag Bendavids, die Juden sollten die Religion Jesu öffentlich annehmen, befürwortet und, wie ich meine, sehr bedeutsam „die Art, wie Jesus, als Jude zu Juden, von der Art, wie er als moralischer Lehrer zu Menschen überhaupt redete," unterschieden wird.

X, 96 u. 97), und in der als „einem Beispiele eines Gott wohlgefälligen Menschen“ „für uns ein Urbild der Nachfolge gegeben sei (R. X, 73, 195). Freilich „ist das Urbild, welches wir dieser Erscheinung zugrunde legen“ und zwar —, da man neben ihrem äusserlich untadelhaften Verhalten keine Beweise für das Gegenteil der lautersten Gesinnung in ihr hat (R. X, 76) — „der Billigkeit gemäss“ zugrunde legen, „immer doch nirgend anders, als in unserer Vernunft zu suchen“ (R. X, 73). Denn „die Idee der Tugend,“ „die Idee, die die Vernunft a priori von sittlicher Vollkommenheit entwirft,“ ist „wahres Original“, wogegen „alle mögliche Gegenstände der Erfahrung nicht als Urbilder Dienste tun“ (R. VIII, 31. — II, 255). Daher „muss selbst der Heilige des Evangeliums zuvor mit unserm Ideal der sittlichen Vollkommenheit verglichen werden, ehe man ihn dafür erkennt“ (R. VIII, 31). Und Beispiele — die „alle trüglich“ sind (R. IX, 211) — dienen nur als „Beweise der Tunlichkeit desjenigen im gewissen Grade, was der Begriff der Vernunft heischt“ (R. II, 255); „sie dienen nur zur Aufmunterung, d. i. sie setzen die Tunlichkeit dessen, was das Gesetz gebietet, ausser Zweifel, sie machen das, was die praktische Regel allgemeiner ausdrückt, anschaulich,[1]) können aber niemals berechtigen,“ „sich“ nach ihnen „zu richten“ (R. VIII, 31). „Das gute Exempel (der exemplarische Wandel) soll nicht als Muster, sondern nur zum Beweise der Tunlichkeit des Pflichtmässigen dienen; also nicht die Vergleichung

[1]) Die beiden Dienste, die hier dem Beispiel zugewiesen sind, werden in einer Anmerkung zum § 52 der „Tugendlehre“ an das Exempel und an das Beispiel verteilt. „Woran ein Exempel nehmen“, heisst es dort, „und zur Verständlichkeit eines Ausdrucks ein Beispiel anführen, sind ganz verschiedene Begriffe. Das Exempel ist ein besonderer Fall von einer praktischen Regel,

mit irgend einem andern Menschen (wie er ist), sondern mit der Idee (der Menschheit), wie er sein soll, muss“ bei allem sittlichen Handeln „das nie fehlende Richtmass an die Hand geben“ (R. IX, 346 u. 347). Wer das gute Exempel „als Muster zum Erkenntnisquell machen wollte — — —, der würde aus der Tugend ein nach Zeit und Umständen wandelbares, zu keiner Regel brauchbares, zweideutiges Unding machen“ (R. II, 254). Aber trotz alledem, — „selbst in der Religion — — — wird doch nie durch allgemeine Vorschriften, die man entweder von Priestern oder Philosophen bekommen oder auch aus sich selbst genommen haben mag, so viel ausgerichtet werden, als durch ein Beispiel der Tugend oder Heiligkeit, welches, in der Geschichte aufgestellt, die Autonomie der Tugend, aus der eigenen und ursprünglichen Idee der Sittlichkeit (a priori), nicht entbehrlich macht, oder diese in einen Mechanismus der Nachahmung verwandelt. Nachfolge, die sich auf einen Vorgang bezieht, nicht Nachahmung ist der rechte Ausdruck für allen Einfluss, welchen Produkte eines exemplarischen Urhebers auf andre haben können; welches nur so viel bedeutet, als: aus denselben Quellen schöpfen, woraus jener selbst schöpfte, und seinem Vorgänger nur die Art, sich dabei zu benehmen, ablernen“ (Hartenst. 1867.

---

sofern dieser*) die Tunlichkeit oder Untunlichkeit einer Handlung vorstellt. Hingegen ein Beispiel ist nur das Besondere (concretum), als unter dem Allgemeinen nach Begriffen (abstractum) enthalten vorgestellt, und bloss theoretische Darstellung eines Begriffs.“

---

*) Rosenkranz (IX, 346) und Hartenstein in beiden Ausgaben (1838 V, 322. — 1868. VII, 291) haben drucken lassen: „diese“, auf Regel bezogen: aber es muss heissen: „dieser“, auf Fall bezogen. Denn die praktische Regel schreibt „Handlung, als Mittel zur Wirkung, als Absicht“ vor (R. VIII, 126). Dagegen dient der besondere Fall, das Exempel, wie auch aus den oben angeführten Stellen der Krit. d. r. V. und der Grundl. z. Metaph. d. Sitt. hervorgeht, zur Vorstellung, zum Beweise der Tunlichkeit dessen, was das Gesetz, was die praktische Regel vorschreibt.

V, 292 — R. IV, 145 u. 146). Mithin darf, ja soll nach Kant der exemplarische Wandel der Person, von der wir auf Grund ihrer evangelischen Lehre uns ein Bild entwerfen mögen, neben ihrer Lehre wirksam, und die Nachfolge, zu der er erwecken kann, mit unnachlasslichem Eifer betrieben sein.

Aus den angeführten, der Krit. d. r. V., der Grundl. z. Metaph. d. Sitt., der Krit. d. Urt., der Rechts- und Tugendlehre entnommenen Stellen ergibt sich, dass Kants Ansicht in der Rel. inn. d. Gr. d. bloss. Ver. von der Kraft des Beispiels und der Notwendigkeit der Nachfolge Jesu aus den Prinzipien seines ethischen Systems hergeflossen und wohl abgewogen war. Ich würde daher ohne Kants eigene Beziehung auf das Fragment: „Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger" nie die Vermutung wagen, dass seine Darstellung von dem Lehrer des Evangeliums, von dem Repräsentanten des guten Prinzips auf Erden durch jenes Fragment sei beeinflusst worden. Da Kant aber selbst auf jenes Fragment Bezug genommen hat, so lässt sich vielleicht schliessen, dass, wie seine Bestreitung einer Absicht Jesu, „die Priesterregierung zu stürzen und sich mit weltlicher Obergewalt selbst an die Stelle zu setzen" (R. X, 95 Anm.), so wenn auch nicht seine Behauptung der Absicht Jesu, den jüdischen Zeremonialdienst abzuschaffen und das sittlich-religiöse Leben zu verinnerlichen, doch der Nachdruck, mit welchem er diese Behauptung hervorhob und betonte, durch seinen bewussten Gegensatz zu Reimarus veranlasst sei.

Wenn Michaelis mit „seiner" im J. 1792 von Ständlin veröffentlichten „philosophischen Moral" um d. J. 1793 Kants eingehende Beachtung gewann (R. X, 14, 131, 255), musste „der Wolfenbüttelsche Fragmentist," ob er gleich den „Fremdling auf dem Boden des Fürsten dieser Welt" beargwohnte,

„sein Leben nicht in moralischer, sondern bloss in politischer, aber unerlaubter Absicht gewagt" zu haben (R. X, 95 Anm.), nicht auch Kants Interesse in Anspruch nehmen? und um so mehr, als „sich ein Reimarus dadurch ein unsterbliches Verdienst erworben" hatte, dass er in „seinem" [um die Jahre 1790 und 1793] „noch nicht übertroffenen Werke" [Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion. 6. Aufl. 1791] „den aus der physischen Teleologie genommenen Beweisgrund" für das Dasein Gottes „mit der ihm eigenen Gründlichkeit und Klarheit [zumal in der 3., 4. u. 5. Abhandl. S. 113—390] „weitläufig ausführte"? (Krit. d. Urt. R. IV, 385).

No. 2.

Kants Vorlesungen über Anthropologie.

Die äussere Entstehungsgeschichte der Krit. d. r. V. — eine innere, sofern darunter eine Darstellung der sie schaffenden Denkakte in dem Geiste ihres Urhebers verstanden wird, gibt es nicht — also: die äussere Entstehungsgeschichte der Krit. d. r. V. würde erst dann möglichst vollständig zu übersehen sein, wenn man nicht nur wüsste, was Kant vom J. 1770 an Jahr für Jahr zur Vollendung des Werkes vollbrachte — die vorangehende Abhandlung hat dargetan, dass Sicheres wenig davon gewusst wird —, sondern wenn man auch wüsste, womit er sich in jenen Jahren nebenher literarisch beschäftigte.

Unter der No. 1 dieses Anhanges habe ich Kants Vertrautheit mit Lessings theologischen Schriften nachgewiesen, als sicher für die 1790iger, als wahrscheinlich auch für die 1780iger, als vermutlich schon für die 1770iger Jahre (Ende derselben). Wenigstens liegt, wie ich dort zeigte, kein Grund zu der Annahme vor, dass die energische Arbeit zu und an der Krit. d. r. V. ihn hinderte, jene Schriften gleich nach deren Publikation zu lesen. Zweifellos ist dagegen, dass er bei aller Ausdehnung und Vertiefung seiner Gedankenarbeiten für die Krit. d. r. V. gleichzeitig Trieb und Musse hatte, Anthropologie nach eigener Methode zu

behandeln und in einem Collegium privatum planmässig „zu einer ordentlichen akademischen Disziplin zu machen". Dabei kommt das Ausführungsjahr wie Zweck und Plan seines Vorhabens in Frage, und die richtige Antwort darauf liefert zugleich das ungefähre Datum des undatierten Briefes, in dem er jenes Vorhabens Erwähnung tut.

In dem undatierten Briefe an Herz nämlich, wo dies geschieht, sagt er: „Ich lese in diesem Winter zum zweiten Mal ein Collegium privatum der Anthropologie," und schliesst seine Angaben über Zweck und Plan des Kollegs mit der Bemerkung ab, dass seine Anthropologie „nebst der physischen Geographie" „die Kenntnis der Welt heissen kann" (vgl. die vorangehende Abhandlung S. 153. 155 u. 156).

Um jenen Brief richtig zu datieren und das Jahr zu bestimmen, in welchem Kant seine Anthropologie als ständiges Kolleg in den Kreis seiner Vorlesungen aufnahm, ist festzustellen, wann er zum zweiten Male Anthropologie las, und um seine Angaben über Zweck und Plan seines anthropologischen Kollegs in jenem Briefe richtig zu deuten, ist das Verhältnis seines anthropologischen Kollegs zu seinem physisch-geographischen zu erwägen. Indem ich das erstere hier, das letztere unter der No. 3 dieses Anhanges ausführe, rechtfertige ich meine Datierung jenes Briefes auf S. 153 u. 168 und meine Auslegung jener Angaben auf S. 165 der vorangehenden Abhandlung. Dabei werde ich teils falsche, teils grundlose Behauptungen B. Erdmanns abweisen.

In den Abhandlungen, mit denen er die von ihm veröffentlichten: „Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie" einleitet, macht B. Erdmann über die von Kant in verschiedenen Semestern gehaltenen Vorlesungen, unter Tadel und Anzüglichkeiten gegen an-

dere Schriftsteller, zumal gegen Kuno Fischer, Angaben mit der Prätension, dass sie verlässlich seien, da er sie aus den Akten der Königsberger Universität gezogen habe. Aber diejenigen seiner Angaben, die ich prüfte, weil sie mir auffällig waren, sind falsch, oder ungenau, und von diesen werde ich zunächst die folgende — nur im Vorübergehen — berichtigen.

Gleich auf S. 3 seiner Abhandlung „Zur Geschichte des Textes“ (Reflex. Kants zur krit. Philos. 1. Bd. Reflex. zur Anthropologie Leipzig 1882) heisst es: „Naturrecht las Kant zuerst im Winter 1766.“ Aber aus den Fakultäts- und Senatsakten ergibt sich: 1. Naturrecht las Kant nicht „zuerst im Winter 1766“; er hatte es für das Wintersemester 1766/67 angekündigt, aber er las es damals nicht. 2. Naturrecht las Kant zuerst im Sommersemester 1767, aber er behandelte dabei das allgemeine öffentliche Recht und das Völkerrecht entweder gar nicht, oder nach seinem Ermessen nicht gründlich genug. 3. Er kündigte für das Wintersemester 1767/68 wieder Naturrecht an, und dazu ein Nebenkolleg, in welchem er das Naturrecht nur mit Bezug auf das allgemeine öffentliche Recht und das Völkerrecht traktieren wollte; aber weder jenes Hauptkolleg, noch dieses Nebenkolleg kam damals zustande.

Aus den Senats- und den Fakultätsakten ergibt sich weiter: Kant war bereit, im Wintersemester 1768/69 wieder Naturrecht zu lesen, wenn seine Zuhörer es wünschen würden (Acta des akad. Sen. Vol. III, Fol. 305); er kündigte aber statt dessen dem Dekan der philos. Fakult. allgem. prakt. Philos. und Ethik an. — Zum zweiten Male las er Naturrecht im Sommersemester 1769. — Er kündigte es für das Wintersemester 1770/71 wieder an, las aber statt dessen philosoph. Enzyklopädie mit einer kurzen Geschichte

der Philosophie, und kündigte es für das Sommersemester 1771 wieder an, las aber statt dessen allgem prakt. Philos. — Zum dritten Male las er Naturrecht im Wintersemester 1772/73 (Acta des akad. Sen. Vol. III, Fol. 836 u. 837), und dann nachdem es für das Sommersemester 1774 im Lektionskatalog angekündigt und vielleicht auch wirklich gehalten worden — die Tabellen über die im Sommersemester 1774 und im Wintersemester 1774/75 gehaltenen Vorlesungen habe ich in den Senatsakten nicht auffinden können — nachweisbar weiter in dem Sommersemester 1775, dann nachdem es für das Sommersemester 1776 angezeigt, aber „ob defectum Auditorum" nicht gelesen worden, in den Sommersemestern 1777, 1778, — in dem Sommersemester 1779 wurde es angekündigt, aber wahrscheinlich nicht gelesen, weil es auf der Tabelle in den Senatsakten neben den gehaltenen Vorlesungen übergangen ist, jedoch ohne Angabe irgend eines Grundes —, endlich in den Sommersemestern 1780, 1782, 1784, 1786, zum letzten Male 1788.

Erheblicher ist die falsche Bestimmung des ersten Semesters von Kants anthropologischem Kolleg. In seiner Auseinandersetzung: „Zur Entwickelungsgeschichte von Kants Anthropologie" gibt darüber B. Erdmann auf S. 48 folgende Bestimmung:

„Seit dem Wintersemester 1773/74 sehen wir beide Gebiete — die physische Geographie und die Anthropologie — „in zwei selbständige Kollegien abgetrennt, in eine Sommervorlesung über physische Geographie und in eine Wintervorlesung, die zuerst als Anthropologie bezeichnet, in jenem Wintersemester abgehalten wurde." Dazu macht er die Anmerkung: „So nach den Angaben des Fakultätsalbums. Dazu stimmt W. VIII. 696. Der Brief stammt vom Ende 1774 (so auch Schubert, N. Preuss. Provbl. II. F. XII. 53),

nicht 1773 (Hartenstein). Angekündigt waren: Logik Naturrecht, physische Geographie, ein Examinatorium et Disputatorium; Kant las: Metaphysik, Anthropologie (praeeunte Baumgarten), Ethik, das Disputatorium. Vgl. auch W. II. 447, Anm.; Kants Angabe W. VIII. 791 ist demnach ungenau."

Die angebliche Abtrennung der Anthropologie von der physischen Geographie — welche niemals stattfand, weil niemals, so viel man davon wissen kann, die Verbindung beider Disziplinen in einem Kolleg stattgehabt hatte — werde ich unter No. 3 dieses Anhanges berücksichtigen. Im übrigen enthält die angeführte Stelle nicht weniger, als vier falsche Angaben.

Falsch ist die Angabe, dass Kant die Vorlesung über Anthropologie, „als Anthropologie bezeichnet", zuerst in dem Wintersemester 1773/74 abgehalten habe. Er las Anthropologie, und zwar unter dieser Bezeichnung, zuerst im Wintersemester 1772/73. Freilich ist in dem Lektionskatalog Anthropologie zuerst für das Wintersemester 1773/74 angezeigt. Aber Kant hatte sie unter dieser Bezeichnung bereits im Wintersemester 1772|73 gelesen. Er hatte nämlich für das Wintersemester 1772|73 im Lektionskatalog angezeigt: Metaphysik nach Baumgarten publice h. VII—VIII; Theoretische Physik nach Erxleben privatim h. IX—X dd. L. M. J. V.; Naturrecht nach Achenvall privatim h. VIII—IX dd. L. M. J. V.; Examinatorium et Disputatorium dd. M. et S. publice. Aber das Kolleg über theoretische Physik war nicht zustande gekommen, und er hatte statt desselben Anthropologie, und zwar unter dieser Bezeichnung, gelesen. Dies ergibt sich aus folgender Eintragung in den Senatsakten, Vol. IV, Fol. 836 und 837: „Tabelle von denen im Wintersemester 1772|73

von der hiesigen Philos. Fakult. gehaltenen Vorlesungen aufgenommen in dem d. 26. Febr. wegen derer Vorlesungen angestellten Consess der Fakultät.

Metaphysica publice von Prof. Kant ist von 7—8 gelesen worden und wird absolviret werden.

Physica theoretica privatim von Prof. Kant ist ob defectum auditorum nicht zu Stande gekommen; es ist aber statt dessen die Anthropologie von 9—10 gelesen worden."

Jus naturae privatim von Prof. Kant ist von 8—9 gelesen worden, und wird absolviret werden.

Examinatorium et Disputatorium publice von Prof. Kant ist von 7—8 Mittwochs und Sonnabends gehalten worden.

Daher ist die Notiz falsch, mit welcher B. Erdmann in der Anmerkung beginnt: „So" — d. h., dass Kants Kolleg über Anthropologie zuerst im Wintersemester 1773|74 abgehalten sei — „nach Angaben des Fakultätsalbums!"

Des Fakultätsalbums? Was soll hier das Fakultätsalbum? Es ist das Verzeichnis der bei einer Fakultät inskribierten Studenten, welches unter anderem auch die von den Privatdozenten — aber nicht von den Professoren — angekündigten Vorlesungen aufführte. Jene Notiz ist dahin zu berichtigen: So nach dem Lektionskatalog, in dem das Kolleg über Anthropologie von Kant zuerst für das Wintersemester 1773|74 angekündigt wurde, aber nicht so nach den Senatsakten, aus denen hervorgeht, dass Kant das Kolleg über Anthropologie bereits im Wintersemester 1772|73 gelesen hatte.

Hier ging B. Erdmann fehl, weil er vergessen hatte, was er mehrere Seiten vorhin geschrieben. In seinem Bericht: „Zur Geschichte des Textes", wo er über das Manuskript Aufschluss gibt, dem er die „Re-

flexionen Kants zur Anthropologie“ entnahm, hatte er auf S. 2 (Reflex. Kants zur kritisch. Philos. I) selbst angemerkt: „Schon 1772/73 zeigt Kant theoretische Physik nach diesem Handbuch an“ [den „Anfangsgründen der Naturlehre“ von Erxleben]; „aber die Vorlesung ist „ob defectum auditorum“, nicht zustande gekommen.“ B. Erdmann wusste also auf S. 2 seines Buches, dass die für das Wintersemester 1772|73 von Kant angekündigte Vorlesung über theoretische Physik wirklich nicht war gelesen worden. Hätte er nun auf Seite 48 eben jenes Buches, wo er behauptet, dass Kant Anthropologie, als Anthropologie bezeichnet, zuerst im Wintersemester 1773|74 vorgetragen habe, sich noch darauf besonnen, dass im Wintersemester 1772|73 eine angekündigte Vorlesung nicht gelesen worden, so würde er gefragt haben, ob Kant damals statt der ausgefallenen Vorlesung nicht etwa eine andere las, und ohne schwere Mühe erkundet haben, dass er in der Tat statt der ausgefallenen Vorlesung seine erste Vorlesung über Anthropologie hielt.

Falsch ist die dann folgende Angabe, und pervers im Ausdruck: „Dazu“ — d. h. dazu, dass Kant Anthropologie zuerst im Wintersemester 1773|74 las — „stimmt W. VIII, 696“ — d. h. Kants Äusserung in seinem undatierten Briefe an Herz: „Ich lese in diesem Winter zum zweiten Mal ein Kollegium privatum der Anthropologie“ (W. Hart. VIII, 696) —. „Der Brief stammt“, fährt B. Erdmann fort, „vom Ende 1774 (so auch Schubert, N. Preuss. Provbl. II. F. XII. 53), nicht 1773 (Hartenstein).“

Diese Angabe ist pervers im Ausdruck. Denn sie lautet so, als ob von der Bestimmung des Datums jenes undatierten Kantischen Briefes an Herz die Bestimmung des Semesters für Kants zweitmaliges Lesen der Anthropologie abhinge, während umgekehrt von

der Bestimmung des Semesters für Kants zweitmaliges Lesen der Anthropologie die Bestimmung des Datums jenes undatierten Kantischen Briefes an Herz abhängt. Doch dies nur beiläufig!

Hier kommt es darauf an: Die Datierung jenes undatierten Briefes Kants an Herz ist falsch bei B. Erdmann wie bei Schubert. Schubert datiert ihn: „Decbr. 1774" (Der N. Preuss. Provbl. andere Folge. Bd. XII. 1857 S. 53), B. Erdmann: „Ende 1774." Der Brief aber ist zu datieren: spätestens Anfang 1774, wahrscheinlich Ende 1773. Denn Kant las, wie ich dargelegt habe, Anthropologie zum ersten Male im Wintersemester 1772|73, ohne sie für dieses Semester im Lektionskatalog angekündigt zu haben, und kündigte sie zum ersten Male im Lektionskatalog an für das Wintersemester 1773|74. Er las sie in diesem Semester wirklich, wie die Senatsakten ausweisen, — mithin damals zum zweiten Male. Also kann seine Äusserung in seinem undatierten Brief an Herz: „Ich lese in diesem Winter zum zweiten Mal ein Kollegium privatum der Anthropologie" nur auf den Winter 1773|74 bezogen werden, und jener undatierte Brief muss entweder in einem der letzten Monate des J. 1773 oder in einem der ersten Monate des J. 1774 geschrieben sein.

Falsch ist drittens die Angabe B. Erdmanns: „Angekündigt waren: Logik, Naturrecht, physische Geographie, ein Examinatorium et Disputatorium; Kant las: Metaphysik, Anthropologie (praeeunte Baumgarten), Ethik, das Disputatorium."

Von welchem Semester redet hier B. Erdmann? Doch von dem Wintersemester 1773|74, in welchem, wie er irrtümlich meint, Kant zuerst Anthropologie gelesen habe. Aber die Kollegia, die B. Erdmann von Kant für das Wintersemester 1773|74 „angekündigt"

nennt: Logik, Naturrecht, physische Geographie, sind von ihm für dieses Semester gar nicht angekündigt worden, sondern für das Sommersemester 1774 angekündigt sowohl, als darin — aller Wahrscheinlichkeit nach — gelesen, und die Kollegia, von denen B. Erdmann sagt: „Kant las" sie (im Wintersemester 1773|74) — nämlich: „Metaphysik, Anthropologie, Ethik", sind von ihm im Wintersemester 1773|74 nicht bloss gelesen, sondern für dieses Semester auch angekündigt worden. Denn in dem Lektionskatalog für das Semestre Hibernum 1773|74 steht gedruckt: Metaphysicam ad Baumgartenium h. VII—VIII publice tradet Prof. Log. et Met. Ord. Kant.

Anthropologiam praeeunte Baumgartenio h. IX—X privatim tradet P. Kant.

Philosophiam practicam universalem et Ethicam ad Baumgartenium privatim h. VIII—IX docebit P. Kant.

Disputatorium et Examinatorium h. VII—VIII d. Merc. et Sat. publice habebit P. Kant.

Und in den Akta des akadem. Senats Katalogum Lektionum betref. findet sich Vol. IV, Fol. 931 u. 932 in dem „Verzeichniss der Bey d. Philos. Fac. per Semestre hybernum 1773|74 gehaltenen Vorlesungen aufgenommen an dem d. 2 Mart. 1774 wegen der Vorlesungen gehaltenen Consess der Facultät" folgende Eintragung:

Methaphysica ad Baumgarten h. VII—VIII publ. Prof. Kant ist gelesen.

Anthropologia praeeunte Baumgarten h. IX—X Prof. Kant ist gelesen.

Philosoph. pract. univers. et Ethica ad Baumgarten [also nicht, wie B. Erdmann kurzweg angibt, bloss Ethik] priv. h. VIII bis IX Prof. Kant ist gelesen.

Disputatorium et Examinatorium h. VII—VIII Prof. K. ist gehalten.

Also sind von Kant Metaphysik, Anthropologie, Allgemeine praktische Philosophie und Ethik, ein Disputatorium und Examinatorium für das Wintersemester 1773|74 angekündigt und darin gelesen, aber nicht, wie B. Erdmann meint, gelesen, jedoch für dieses Semester nicht angekündigt worden.

Dagegen sind die Kollegia, welche B. Erdmann von Kant für das Wintersemester 1773|74 angekündigt nennt: Logik, Naturrecht, physische Geographie, ein Examinatorium et Disputatorium gar nicht für das Wintersemester 1773|74 angekündigt, sondern für das Sommersemester 1774. Denn in dem Lektionskatalog für das Semestre Aestivum 1774 steht gedruckt:

Logicam secundum Meierum publice h. VII—VIII docebit Prof. Log. et Metaphys. Ord. Kant.

Geographiam physicam privatim h. IX—X docebit P. K.

Jus naturae privatim h. VIII—IX privatim docebit P. K.

Examinatorio-Repetitorium publice habebit P. K.

Ob diese drei Kollegia und das Repetitorium damals wirklich gehalten worden, kann ich nicht feststellen, da die Tabelle über die im Sommersemester 1774 gehaltenen Vorlesungen, wie die für das Wintersemester 1774|75 in den Senatsakten von mir nicht aufgefunden sind.

Viertens ist falsch die Angabe am Schlusse der oben zitierten Anmerkung: „Vgl. auch W. II. 447 Anm.; Kants Angabe W. VIII 791 ist demnach ungenau." — Was soll der Hinweis auf W. II. 447 Anm.? d. h. auf Kants Erklärung in seiner zur Ankündigung der physischen Geographie im Sommerhalbjahre 1775 veröffentlichten Abhandlung „Von den verschiedenen Rassen der Menschen": dass er die Vorübung in der Weltkenntnis zum Zweck eines pragmatischen Ge-

brauchs aller sonst erworbenen Wissenschaften und Geschicklichkeiten als kosmologische Betrachtung der Natur physische Geographie, als kosmologische Betrachtung des Menschen Anthropologie nenne, und dass er die physische Geographie zur Sommervorlesung bestimmt habe, die Anthropologie für den Winter aufbehalte? Was soll, frage ich, dieser Hinweis? doch nicht B. Erdmanns Ansicht bestätigen über die Abtrennung der Anthropologie von der physischen Geographie, mit der Kant sie früherhin amalgamiert habe? Allein dies mag hier dahingestellt bleiben, weil es zunächst gleichgültig ist. Ich habe hier nur zu erwähnen: Falsch ist die Angabe: „Kants Angabe W. VIII 791 ist ungenau," — d. h. Kants Angabe in seinem Briefe an Stäudlin v. 4. Mai 1793: „über Anthropologie habe ich schon seit mehr als 20 Jahren jährlich ein Kollegium gelesen." B. Erdmann bekrittelt hier das „mehr" in Kants Angabe. Er meint, dass Kant am 4. Mai 1793 bloss seit 20 Jahren, nicht seit m e h r a l s 20 Jahren jährlich ein Kollegium über Anthropologie gelesen hätte, da er es zum ersten Male im Wintersemester 1773|74 abgehalten. Da Kant aber in Wahrheit zum ersten Male im Wintersemester 1772|73 ein Kolleg über Anthropologie abhielt und es seitdem Wintersemester für Wintersemester wiederholte, so hatte er es im Mai 1793, wie er genau richtig angab, „seit mehr als 20 Jahren," nämlich seit 21 Jahren, oder 21 Male gelesen. Dies wird anschaulich, indem ich ein vollständiges Verzeichnis von Kants Vorlesungen über A n t h r o p o l o g i e entwerfe:

1. 1772|73 anstatt der theoretischen Physik priv. h. IX—X dd. L. M. J. V. (nach den Senatsakten).
2. 1773|74 nach Baumgarten h. IX—X priv. (angek. im Lekt.-Kat. und gelesen nach den Sen.-Akt.).

3. 1774|75 priv. (im Lekt.-Kat. ohne Angabe der Stunde, in den Sen.-Akt. nicht bezeugt als gelesen, aber als gelesen anzunehmen).
4. 1775|76 über Baumgarten Psycholog. Empiric. priv. (ohne Angabe der Stunde; vom 18. Oktober — 30. März; 28 Zuhörer; nach dem Lekt.-Kat. u. Sen.-Akt.).
5. 1776|77 über Baumg. Psychol. Emp. priv. h. VIII—X dd. M. et S. („mit weitläuftigem discurs. vom 19. October — 19. Mertz 33 Zuh." nach dem Lekt.-Kat. u. Kants eigenhändigem Vermerk in den Sen.-Akt.).
6. 1777|78 priv. dd. M. et S. h. VIII—X in Baumgartenii Psychologiam empiricam (vom 16. Oktober — 3. April, 41 Zuh. nach dem Lekt.-Kat. u. Sen.-Akt.).
7. 1778|79 dd. M. et S. h. VIII—X priv. über Baumgartenii Psychol. empir. (vom 14. Oktober — 20. Mart., 29 Zuh. nach dem Lekt.-Kat. u. Sen.-Akt.).
8. 1779|80 priv. h. VIII—X dd. M. et S. in Baumgartenii Psychol. empir. (vom 13. Oktober — 8. Mart., 55 Zuh: nach dem Lekt.-Kat. u. Sen.-Akt.).
9. 1780|81 in Baumgartenii Psychol. empir. priv. M. et S. h. VIII—X (vom 11. Oktober — 31. Mertz, 38 Zuh. nach dem Lect.-Kat. u. Sen.-Akt.).
10. 1781|82 secundum Baumgartenii Psychol. empir. priv. dd. Merc. et Sat. h. VIII—X (nach dem Lekt.-Kat.; in den Sen.-Akt. Anfang und Schluss und Zahl der Auditoren nicht angegeben, aber vermerkt: „wird vorgetragen und absolviret.")
11. 1782|83 dd. M. et Sat. h. VIII—IX [so im Lekt.-Kat.; aber gewiss Druckfehler für X] priv. über Baumgartenii Psychol. empiric. (vom 16. Oktober — 2. April, 55 Zuh. nach Lekt.-Kat. u. Sen.-Akt.).

12. 1783|84 h. VIII. dd. ☿ et ♄ (im Lekt.-Kat. keine weitere Angabe, und in den Sen.-Akt. die Tabelle über die in diesem Semester gehaltenen Vorlesungen von mir nicht aufgefunden; aber es ist wohl kein Zweifel, dass Kant auch damals Anthropologie am Mittwoch und Sonnabend von 8—10 Uhr lesen wollte, und kein Grund vorhanden, anzunehmen, dass er sie nicht las, da in allen Semestern, für die wir feststellen können, ob die von Kant angekündigten Vorlesungen auch wirklich gehalten worden, sein angekündigtes Kolleg über Anthropologie immer stattgefunden hat.)
13. 1784|85 ad Baumgartenii Psychol. empiric. d. M. et S. h. VIII priv.
14. 1785|86 d. Merc. et Sab. h. VIII—X (im Lekt.-Kat. weiter nichts; in den Sen.-Akt.: über Baumgarten Psychol. Empiric. priv. 47 Zuh. vom 12. Oktober — 5 April).
15. 1786|87 [zum ersten Mal „sub Auspiciis felicissimis Friderici Guilielmi Secundi] dd. Merc. Sabb. h. VIII et IX [also, wie immer, am Mittwoch und Sonnabend 2 Stunden hinter einander.]
16. 1787|88 nach Baumgarten Psychol. empiric. privatim 39 Zuh. vom 10. Oktober — 12. Martii (nach dem Bericht im Kgl. Geh. Staatsarch. zu Berlin *).
17. 1788|89 ad Baumgartenii Psychol. empiric. dd. Merc. et Sabb. h. VIII—X (priv. 36 Zuh. v. 15. Oktbr. — 21. März; nach Lekt.-Kat. u. Sen.-Akt.).

*) Die Angaben aus den Berichten über die an der Königsberger Universität gehaltenen Vorlesungen im Kgl. Geheim. Staatsarchiv zu Berlin unter R. 76. II. No. 255. Vol. I. — so vielen oder so wenigen, als betreffs der hier zu berücksichtigenden Jahre dort vorhanden sind — habe ich von R. Reicke erhalten.

18. 1789|90 nach Baumgarten, priv., 38 Zuh. v. 14. Oktbr. — 20. März (nach dem Bericht in Berlin).
19. 1790|91 ad Baumgartenii Psychologiam empiricam. dd. Merc. et Sabb. h. VIII—X priv., 32 Zuh. v. 13. Oktbr. — 6. April (nach dem Lekt.-Kat. und dem Bericht in Berlin).
20. 1791|92 secundum Baumgartenii Psychologiam empiricam dd. Merc. et Sabb. h. VIII—X priv., 70 Zuh. 12. Oktbr. — 10. März (nach dem Lekt.-Kat. und dem Bericht in Berlin).
21. 1792|93 dd. Merc. et Sabb. h. VIII—X, nach Baumgarten, priv., 50 Zuh. v. 10. Okt.—13. März (nach dem Lekt.-Kat. und dem Bericht in Berlin).
22. 1793|94 dd. Merc. et Sat. h. VIII—X (bloss nach dem Lekt.-Kat.; die Tabelle in den Sen.-Akt. u. der Bericht in Berlin nicht aufzufinden).
23. 1794|95 dictata, [so nach dem Bericht in Berlin; — wenn nur diese Angabe nicht auf irgend einem Versehen beruht! denn Kant hat in dem folgenden Wintersemester wieder nach Baumgarten gelesen, und würde also in dem Semester 1794|95 das einzige Mal Anthropologie nach Diktaten gelesen haben] priv., 49 Zuh., v. 15. Oktr.—21. Febr.
24. 1795|96 ad Baumgartenii Psychol. empiric. dd. Merc. et Sat. h. VIII—X, (priv., 53 Zuh., 14. Oktbr.—27. Febr. nach dem Lekt.-Kat. und Bericht in Berlin).

    [Es war das letzte Mal, dass Kant Anthropologie las. Er führte diese Privatvorlesung — nach obigem Vermerk — bis zum 27. Febr. 1796 fort, während er in diesem Semester seine am 12. Oktbr. begonnene öffentliche Vorlesung über Metaphysik — es ist mindestens zweifelhaft, ob er damals noch ein

Repetitorium der Metaphysik abhielt — schon am 18. Dezember 1795 geschlossen hatte, vielleicht weil die Unpässlichkeit, unter der er später dauernd litt, sich schon im Spätherbst des J. 1795 mag gemeldet haben.]

Von jenen 24 Malen, in denen Kant Anthropologie las, sind bloss 5 (1774|75, 83|84, 84|85, 86|87, 93|94) als solche zu nennen, wo das Kolleg nur zu erweisen ist als angekündigt, aber anzunehmen auch als gelesen, dagegen 19 Male als solche, wo es auch als gelesen bezeugt ist, und zwar 3 Male (1772|73, 73|74, 81|82) ohne Angabe der Zuhörerzahl wie des Anfangs- und Schlusstermins, und 16 Male (1775|76, 76|77, 77|78, 78|79, 79|80, 80|81, 82|83, 85|86, 87|88, 88|89, 89|90, 90|91, 91|92, 92|93, 94|95, 95|96) als solche, wo die Zuhörerzahl — mindestens aus dem Kreise der Studenten — wahrscheinlich ziemlich genau, Anfangs- und Schlusstermin des Kollegs aber ganz genau feststeht.

Er las es immer als vierstündiges Kolleg, und zwar in den zwei, wenn nicht vier ersten Wintersemestern am Montag, Dienstag, Donnerstag und Freitag von 9—10 Uhr Vormittags, von 1776|77 immer am Mittwoch und Sonnabend in 2 Stunden hinter einander von 8—10 Uhr vormittags. Unter den Semestern, von denen wir die Zuhörerzahl in diesem Kolleg kennen, führte ihm das Wintersemester 1791|92 die höchste Zuhörerzahl zu, nämlich 70 Zuhörer, und das Wintersemester 1775|76, die niedrigste, nämlich 28 Zuhörer (1778|79 29 Zuh.). In den übrigen varierte die Zahl zwischen einigen 30 und 50 oder einigen 50 Zuhörern. Er begann das Kolleg um die Mitte des Oktober, frühestens den 10. Oktober (zweimal 1787|88 und 1792|93), spätestens den 19. Oktober (1776|77), und er schloss es meistens im März (nur zweimal im Februar — den 21. Februar 1794|95 und den 27. Februar 1795|96)

oder zu Anfang des April, frühestens den 8. März (1779|80) und spätestens den 6. April (1790|91).

Hiernach sind auch Schuberts Angaben über Kants anthropologisches Kolleg (N. Pr. Provinz.-Blätt. Jahrg. 1846. Bd. I. S. 462) teils zu berichtigen, teils zu ergänzen. Desgleichen ist zu modifizieren Kants eigene Angabe in der Anmerkung am Schlusse der Vorrede zu seiner Anthropologie: „In meinem anfänglich frei übernommenen, späterhin mir als Lehramt aufgetragenen Geschäfte der reinen Philosophie habe ich einige dreissig Jahre hindurch zwei auf Weltkenntnis abzweckende Vorlesungen: nämlich (im Winter-) Anthropologie und (im Sommerhalbenjahre) physische Geographie gehalten“ u. s. w. (W. R. VII, 2 A. 7.) Denn er hat allerdings „einige dreissig Jahre hindurch“ und länger, (wahrscheinlich v. 1756 bis 1796 — da die Vorlesung im J. 1797 sicher nur angekündigt wurde — mithin 40 Jahre lang) Vorlesungen über physische Geographie, wenn auch bis zum Sommerhalbjahre 1772 nicht immer im Sommerhalbjahre, sondern sechsmal im Winterhalbjahre (1759|60, 61|62, 63|64, 65|66, 68|69, 71|72), dagegen nicht „einige dreissig“, sondern nur einige zwanzig Jahre hindurch (v. 1772|73—1795|96 inkl., mithin 23½ Jahre lang), Vorlesungen über Anthropologie, diese aber in der Tat stets im Winterhalbjahre gehalten.

No. 3.

Kants Vorlesungen über physische Geographie und ihr Verhältnis zu seinen anthropologischen Vorlesungen.*)

[Auch die No. 3 dieses Anhanges ist zu einer langen Abhandlung geworden ganz gegen meine ursprüngliche Absicht, nach welcher sie ihr Thema auf etwa 10 Druckseiten behandeln sollte. Aber die äussere Unform an Produktionen, die in die moderne Kant-Literatur einschlagen, darf nicht mehr wunder nehmen, nachdem wir zu der Widmung, den Vorreden und den Einleitungen in der 1. und 2. Aufl. der Krit. d. r. V., also zu etwa 100 ziemlich splendid gedruckten Seiten in Mittel-Oktavo einen aus dem Gesichtspunkte der Gelehrsamkeit höchst schätzenswerten Kommentar von nahezu 500 klein und eng gedruckten Seiten in sehr grossem Oktav erhalten haben.]

a) Anfangsjahr von Kants Vorlesungen über physische Geographie.

B. Erdmann sagt in seiner Abhandlung: „Zur Entwicklungsgeschichte von Kants Anthropologie“ (Reflex. Kants I, 39): „Es muss zweifelhaft bleiben, ob“ ein Kolleg Kants über physische Geographie „schon in dem ersten Semester seiner Dozentur, im Winter 1755/56 stattgefunden hat.“ Aber in einer längeren

*) I. Kants Menschenkunde oder philosophische Anthropologie. Nach handschriftlichen Vorlesungen hersg. von Fr. Ch. Starke, Leipzig 1831; — sowie die Abhandlung von Barach: Kant als Anthropolog, in den Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien, 1872, kenne ich nicht aus eigener Lektüre, weil sie in keiner der Königsberger öffentlichen Bibliotheken vorhanden sind.

Anmerkung (ibid. S. 39 u. 40) zu diesem Satze sucht er auszuführen, dass „die Entscheidung“ über die Zeit von Kants erstmaligem Lesen seines physisch-geographischen Kollegs „am historischen Takt hängt“, und dass „dieser zugunsten des ersten Semesters“ — des Wintersemesters 1755|56 — „stimmt“.

Diese Entscheidung beruht auf leerer Vermutung. Indem ich vorläufig nur jene Anmerkung in Betracht ziehe, werde ich nach Berichtigung zweier in ihr vorkommenden Versehen diese Vermutung als nichtig abweisen.

Erstes Versehen. „Für Kants erstes Semester findet sich im Fakultätsalbum nur „collegium logicum mathematicum et physicum“ verzeichnet (die beiden letzteren sind bestätigt durch W. I, 486).“ Nach B. Erdmann sollen also von Kants für das Wintersemester 1755|56 dem Dekan Langhansen unter dem 11. Oktober 1755 angekündigten (Fak. Akt. V, 216) drei Kollegia die zwei: Mathematik und Physik, bestätigt sein durch Kants Erklärung am Schlusse seiner Schrift: „Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde, wodurch er zugleich zu seinen Vorlesungen“ [im Sommersemester 1756] „einladet“. Aber hier werden nicht Mathematik und Physik bestätigt, sondern Mathematik und Logik. Denn Kant sagt (W. H. I, 486 und 487): „Ich fahre fort, in der Mathematik Anleitung zu geben, und den Lehrbegriff der Weltweisheit mit der Erläuterung der Meyerschen Vernunftlehre zu eröffnen,“ d. h. ich fahre fort, wie Mathematik, so Logik vorzutragen und mit dem Vortrage der Logik in die Weltweisheit einzuführen. Ausserdem kündigt er an, dass er die Naturwissenschaft über des Herrn D. Eberhards erste Gründe der Naturlehre zu erklären gesonnen sei, und die Metaphysik über das Handbuch des Herrn Professor Baumgarten vortragen werde.

Zweites Versehen. B. Erdmann merkt an: „Auf die irrige Datierung des Kantischen Entwurfs von 1757 [Entwurf und Ankündigung eines Kollegii der physischen Geographie u. s. w.] seitens Rosenkranz und Schubert (auf 1765) komme ich nur zurück, um hervorzuheben, dass Hartensteins treffende Bestimmung (Kants W. II., III. f.) durch die Vorlesungsangaben des Königsberger Fakultätsalbums für den Sommer 1757 lediglich bestätigt wird." Aber B. Erdmann hat hierbei in den Fakultätsakten gesehen, was Hartensteins Bestimmung gar nicht bestätigt, und was in den Fakultätsakten Hartensteins Bestimmung bestätigt, hat B. Erdmann gar nicht gesehen.

Er sah in den Fakultätsakten freilich nicht Angaben über Kants Vorlesungen im Sommersemester 1757, aber er sah doch die Angabe, die über eine Vorlesung Kants im Sommersemester 1757 dort vorhanden ist, nämlich: „Collegia Decano e Magistrorum numero indicavit — — — 1757, 13. Aprilis M. I. Kant Praelectiones in Physicam Geographicam" (V, 252). Diese Angabe indes widerspricht nur der Bestimmung Hartensteins nicht, bestätigt sie aber keineswegs. Denn warum sollte Kant nicht ein Kollegium über physische Geographie ohne Veröffentlichung jener kleinen Schrift: „Entwurf und Ankündigung" etc. abhalten? Hatte er doch wirklich, als er jene Schrift veröffentlichte, bereits ein solches Kollegium ohne solche Ankündigung abgehalten! —

Dagegen wird die Bestimmung Hartensteins, dass jenes Kantsche Progamm in das Jahr 1757, und nicht, wie Schubert und Rosenkranz meinten, in das Jahr 1765 fällt, bestätigt durch eine ganz andere Notiz, als die Vorlesungsangabe für das Sommersemester 1757. Diese Notiz, die B. Erdmann — sonst würde er sie anzuführen nicht unterlassen haben — in den

Fakultätsakten gar nicht gesehen hat, ist folgende: „Censurae Decani (Teske p. sem. hibern. 1756 et 57 Rect. Quandt) den 13. April 1757. M. Immanuel Kants Entwurf und Ankündigung eines Collegii der Physischen Geographie“ (V, 252). Nicht auf Grund jener Vorlesungsangabe, sondern auf Grund dieser Notiz steht es erst fest, dass Kants „Entwurf“ etc. aus dem Jahre 1757, nicht aus dem Jahre 1765 herrührt, und ferner ergibt sich aus ihr, dass Hartensteins Bestimmung, die B. Erdmann „treffend“ nennt, zwar richtig im allgemeinen, aber im speziellen nicht ganz treffend ist, indem jenes Programm Kants nicht, wie Hartenstein anzudeuten scheint, für das Wintersemester 1757|58, sondern für das Sommersemester 1757 Kants Vorlesungen über physische Geographie ankündigte.

Grundlose Vermutung. Ich streife B. Erdmanns unklaren Tadel, „dass die Verzeichnisse“ von Kants Vorlesungen „im Fakultätsalbum nicht durchaus sicher“, dass „sie weder ganz vollständig noch immer zutreffend“ sind, dass „sich gelegentlich nachträgliche Änderungen eingetragen finden“, „mehrfach sich solche erschliessen lassen“, nur im Vorübergehen mit der Bemerkung: Deshalb, weil die Verzeichnisse von Kants Vorlesungen nicht „ganz vollständig“ vorhanden sind, sind die vorhandenen nicht unsicher, und „nachträgliche Änderungen“ in ihnen verringern nicht, sondern erhöhen vielmehr die Sicherheit derselben. Wie B. Erdmann aber die Einsicht erlangt hat, dass jene Verzeichnisse nicht „immer zutreffend“ sind, und wie er „Änderungen“, die nachträglich in ihnen eingetragen sein sollten und nicht eingetragen sind, „mehrfach erschliessen“ will, ist mir unklar.

Im ganzen genommen scheint mir, obgleich aus den mindestens 82 Semestern, in denen Kant Vorlesungen hielt (vom Wintersemester 1755|56 bis zum Som-

mersemester 1796 inkl.) für 1 Semester (Wintersemester 1758|59) seine Vorlesungen gar nicht, und für 2 Semester (Sommersemester 1757 und Wintersemester 1757|58) bloss Vorlesungen von ihm über physische Geographie zu eruieren sind, trotzdem mehr Anlass vorhanden, die — wenn auch nicht absolute, doch relative — Vollständigkeit einer möglichen Information über Gegenstand und Zahl, oft auch Besuch wie Anfang und Schluss seiner Vorlesungen hervorzuheben.

Nichtig ist B. Erdmanns Vermutung, dass Kant bereits im Wintersemester 1755|56 ein Kolleg über physische Geographie gehalten habe. In dem Eingange seines Progamms: „Entwurf und Ankündigung eines Colegii der physischen Geographie" u. s. w. vom April 1757 gibt Kant nach Einteilung der Erdbetrachtung in mathematische, politische und physische Geographie und nach einem Hinweise auf die Schwierigkeit, in der letzteren während der akademischen Studienjahre Kenntnisse zu gewinnen, die Erklärung ab:

„Daher fasste ich gleich zu Anfange meiner akademischen Lehrstunden den Entschluss, diese Wissenschaft in besondern Vorlesungen nach Anleitung eines summarischen Entwurfes vorzutragen. Dieses habe ich in einem halbjährigen Collegio zur Genugtuung meiner Zuhörer geleistet. Seitdem habe ich meinen Plan ansehnlich erweitert." (W. Hart. II, 4. — Ros. VI., 302.) Und etwa 8½ Jahre später gab er in der „Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765—1766" die Erklärung ab: „Als ich gleich zu Anfange meiner akademischen Unterweisung erkannte, dass eine grosse Vernachlässigung der studierenden Jugend vornehmlich darin bestehe, dass sie frühe vernünfteln lernt, ohne genugsame historische Kenntnisse, welche die Stelle der Erfahrenheit vertreten können, zu besitzen; so fasste

ich den Anschlag, die Historie von dem jetzigen Zustande der Erde oder die Geographie im weitesten Verstande zu einem angenehmen und leichten Inbegriff desjenigen zu machen, was sie zu einer praktischen Vernunft vorbereiten und dienen könnte, die Lust rege zu machen, die darinnen angefangenen Kenntnisse immer mehr auszubreiten." (W. Hart. II, 320. — Ros. I., 297 und 298.)

Wenn der Wortlaut dieser Erklärungen streng in Anspruch genommen wird, so muss wie auf Grund der ersten feststeht, dass Kant schon vor dem Sommersemester 1757 ein Kolleg über physische Geographie las, so auf Grund beider für gewiss gelten, dass er es nicht sogleich in dem ersten Semester seiner Privatdozentur, mithin nicht in dem Wintersemester 1755/56 las. Denn Kants gleich zu Anfange seiner akademischen Lehrstunden gefasster Entschluss ist als augenblicks in Vollzug gesetzte Ausführung desselben um so weniger zu denken, als zur Erlangung der Einsicht, worin vornehmlich eine grosse Vernachlässigung der studierenden Jugend bestehe, doch mindestens ein Semester erforderlich war. Da nun vor dem 13. April 1757 die Fakultätsakten keine Anzeige eines Kollegiums über physische Geographie aufweisen, und Borowskis hierher gehörige Angaben, wenn sie für sich allein erwogen werden, keine andere Deutung zulassen, als dass Kant erst im Jahre 1757 über physische Geographie zu lesen begonnen habe (Darstell. etc. S. 56), andere zur Bestimmung dieses Anfangssemesters verwertbare Data aber wohl schwerlich vorhanden sind, so ist, wie auch B. Erdmann anerkennt, nicht sicher auszumachen, in welches Semester Kants erstes Kolleg über physische Geographie muss gefallen sein. Daher muss als möglich gelten, dass Kant entweder schon im Sommersemester 1756, oder im Winterse-

mester 1756|57, oder — unter der Voraussetzung, dass in seiner Erklärung vom April 1757: „Dieses habe ich in einem halbjährigen Collegio — — geleistet," der Ton nicht auf „einem", sondern auf „halbjährigen" ruht, mithin „in einem halbjährigen Collegio" so viel als: in einem vollständigen, gleich jedem anderen ordentlichen Kolleg ein halbes Jahr lang fortgeführten bedeuten solle — wohl gar sowohl im Sommersemester 1756, als auch im Wintersemester 1756|57 über physische Geographie gelesen habe. Zur Einschränkung dieser dreifachen Möglichkeit bietet in dem Satze, welcher auf Kants Ausspruch über seine Leistung „in einem halbjährigen Collegio" folgt: „Seitdem habe ich meinen Plan ansehnlich erweitert", die Zeitpartikel: „seitdem" schon deshalb nichts dar, weil sie selbst eine zwei-, wenn nicht dreifache Beziehung zulässt, — entweder: seitdem ich den Entschluss fasste, über physische Geographie zu lesen, oder: seitdem ich dieses geleistet habe, oder vielleicht: seitdem ich dieses zu leisten begann. Daher muss es bei jener dreifachen Möglichkeit bleiben, bei welcher die Möglichkeit, dass Kant schon in dem Wintersemester 1755|56 ein Kolleg über physische Geographie abgehalten habe, auf Grund des Wortlauts seiner oben zitierten Erklärungen ausgeschlossen ist.

Was sagt nun B. Erdmann über Kants Erklärungen? „Der Wortlaut dieser beiden Erklärungen ist so unbestimmt, dass sich zur Not jedes der drei fraglichen Semester" [1755|56, 1756, 1756|57] „herauslesen lässt; am ehesten könnte man aus ihnen sogar auf das Sommersemester 1756 raten, das nach den sonstigen Daten am wenigsten gemeint sein kann." Für B. Erdmann lauten also Kants Worte: „Ich fasste gleich zu Anfange meiner akademischen Lehrstunden den Entschluss," physische Geographie vorzutragen,

nicht so, wie sie lauten, sondern ganz anders, — nämlich: Ich führte gleich zu Anfange meiner akademischen Lehrstunden den Entschluss aus, physische Geographie vorzutragen. Aber so lauten sie in Wahrheit eben nicht, und wenn B. Erdmann aus ihnen „zur Not jedes der drei fraglichen Semester“, mithin auch das Semester 1755|56 „herauslesen“ zu können meint, so kann er in sie nur hineinlesen, was ihrem Laute nach nicht in ihnen enthalten ist. Freilich kann darüber gestritten werden, ob man genötigt ist, sich hier an den Wortlaut zu halten, aber darüber verständigerweise nicht, ob jene Worte, wenn man sich an ihren Laut halten will, nicht etwa bedeuten: Ich führte den Entschluss aus, anstatt: „Ich fasste“ ihn, — wobei in Zweifel steht, ob die für die Fassung des Entschlusses notwendige, vorangehende Überlegung, ob er zu fassen sei, auch erst „zu Anfang der akademischen Lehrstunden“, d. h. in dem ersten Semester von Kants Privatdozentur angestellt worden, — was immerhin möglich —, oder in eine frühere Zeit fällt — was wahrscheinlicher ist. Daher bleibt nach dem Wortlaut jener Kantschen Erklärungen mindestens das erste Semester seiner Privatdozentur von denjenigen Semestern ausgeschlossen, in deren einem er seinen Entschluss, physische Geographie vorzutragen, zuerst ausführte.

Darin würde ich jedoch, wenn „raten“ hier angebracht wäre, B. Erdmann beitreten: „am ehesten könnte man — — — auf das Sommersemester 1756 raten“, und es scheint mir zu viel behauptet, dass „nach den sonstigen Daten“ das Sommersemester 1756 „am wenigsten gemeint sein kann“. Unter den „sonstigen Daten“ versteht B. Erdmann natürlich nicht die Ankündigung in den Fakultätsakten (V, 238) von Kants Vorlesungen für das Sommersemester 1756: „Magister

Kant docturus cursum Philos. et alia," welche zum Raten einen weiten Spielraum eröffnet, wohl aber die am Schlusse des Programms: „Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde" (Hart. I, 486 und 487) für jenes Semester vorhandene Ankündigung der Kollegien: Naturwissenschaft, Mathematik, Vernunftlehre, Metaphysik, denen ein fünftes Kolleg wohl kaum dürfte zugelegt werden. Indes, — wenn man sich aufs Raten einlassen will, warum hier nicht raten: Vielleicht, dass die Vorlesung über Naturwissenschaft nicht zustande kam, wie 1771|72, und 1772|73, und dass Kant statt ihrer damals sein erstes Kolleg über physiche Geographie hielt! Vielleicht dass er, wie gar selbst im Sommersemester 1777, so damals ausser den angekündigten Kollegien auch ein nicht angekündigtes, — eben sein erstes Kolleg über physische Geographie hielt! Dann hätte er im Sommersemester 1756 genau oder nahezu eben dieselben Kollegia gehalten oder halten wollen, als im Sommersemester 1758. Denn in dem Sommersemester 1758 wollte er ausser eben jenen selben dem Dekan angekündigten Kollegien: Mathematik, Logik, Physik und Metaphysik, überdies „eine polemische Betrachtung der in den vorigen Tagen abgehandelten" — wahrscheinlich metaphysischen — „Sätze" und schliesslich auch noch physische Geographie, — mithin eventuell 6 Kollegia halten (wie in den Wintersemestern 1759|60 und 1761|62, im Sommersemester 1761 sogar 7). Vielleicht, dass er das Kolleg über physische Geographie zum ersten Male im Sommersemester 1756 als privatissimum las, das er ebensowenig vorher angekündigt hatte, wie ein privatissimum im Sommersemester 1769, und ein privatissimum im Wintersemester 1769|70, von denen er in den Senatsakten (Vol. III, Fol. 350 und später) übrigens nicht vermerkt, welche Disziplin sie zum Gegenstand gehabt haben.

Freilich führt dies Raten zu nichts. Aber B. Erdmanns Raten führt erst recht zu nichts, wenn er nach Abweisung des Sommersemesters 1756 folgendermassen fortfährt:

„So hängt die Entscheidung am historischen Takt. Dieser aber stimmt, wenn ich richtig schätze, zugunsten des ersten Semesters. Dasselbe ist durch die Erklärung in der Ankündigung vom Sommer 1757 hierfür frei gelassen, durch innere Gründe aber am bestimmtesten gekennzeichnet. Denn das akademische Bedürfnis für die neue Vorlesung, auf das sich Kant in den beiden Programmen (II, 4, 320) beruft, war, wie die obige Diskussion seiner Motive ergeben wird, nicht sowohl durch die akademische Erfahrung des jungen Dozenten erzeugt, als vielmehr durch die akademischen Ideale des gereiften Forschers eingegeben. So möchte denn der Entschluss sehr schnell zur Tat geworden sein; waren doch die zerstreuten Hilfsmittel, auf die Kant sich beruft, schon seit längerem von ihm gesammelt.“

Diese „Entscheidung“ durch den „historischen Takt“, welcher „zugunsten des ersten Semesters stimmt“, ist ihrem Inhalt nach eine Mutmassung ohne festen Anhalt — und in ihrem Ausdruck Nonsens.

Ich wiederhole: „Hierfür“, nämlich dafür, dass der „historische Takt zugunsten des ersten Semesters“ [1755|56] „stimmt“, „ist dasselbe“ n i c h t „freigelassen durch die Erklärung in der Ankündigung vom Sommer 1757“, wenn der Wortlaut dieser Erklärung, an dem B. Erdmann festhalten w i l l, wirklich festgehalten wird. Dies ergab sich aus einer einfachen Erwägung des Wortlauts, wie sie oben angestellt ward. Man muss erst den Wortlaut jener Erklärung fallen lassen, wenn man auf „innere Gründe“ rekurrieren will.

Dann aber zeigt sich: die „inneren Gründe", „durch die" das erste Semester „am bestimmtesten" soll „gekennzeichnet" sein — nämlich: der Entschluss, ein Kolleg über physische Geographie zu eröffnen, „möchte sehr schnell zur Tat geworden sein", weil er „nicht sowohl durch die akademische Erfahrung des jungen Dozenten, als vielmehr durch die akademischen Ideale des gereiften Forschers" veranlasst war, — dieser Grund entbehrt jeder faktischen Unterlage. Niemand weiss von Kants „akademischen Idealen" im Jahre 1755 das Allergeringste, und was davon etwa dürfte vorzubilden sein, würde nimmer zu einem Schlusse auf Eröffnung von Kants Kolleg im Wintersemester 1755|56 zureichen. Denn in Kants Naturell, Temperament, Charakter lag keine Eigenschaft, welche absehbar einen genügenden Grund dafür darböte, dass er hinsichtlich seines in die Zyklen der Universitätsvorlesungen einzuführenden neuen Kollegs die Verwirklichung seiner Ideale schon im ersten Semester seiner Privatdozentur, und nicht etwa im zweiten, oder im dritten annäherungsweise zu erstreben begonnen hätte.

Und was äussert da B. Erdmann über „die akademische Erfahrung des jungen Dozenten" und „die akademischen Ideale des gereiften Forschers". „Die akademische Erfahrung des jungen Dozenten" würde „das akademische Bedürfnis für die neue Vorlesung" „erzeugt" haben können? Kants „Erfahrung" konnte ein „akademisches Bedürfnis" erzeugen? In wem? In der akademischen Jugend? Wenn Kant die Erfahrung machte, dass die akademische Jugend des neuen Kollegs bedürfe, so konnte er ihr dies Bedürfnis doch höchstens zum Bewusstsein bringen, in ihr ein Gefühl oder eine Erkenntnis davon erzeugen. Dass aber Kants Erfahrung von dem Bedürfnis der

akademischen Jugend in der Jugend das Bedürfnis erzeugte, ist Nonsens. Und liegt denn Sinn darin, dass Kants „akademische Erfahrung" in ihm „das akademische Bedürfnis für die neue Vorlesung" erzeugte? Seine Erfahrung konnte doch höchstens in ihm die Vorstellung, erzeugen, dass die akademische Jugend des neuen Kollegs bedürfe, und in ihm den Entschluss hervorrufen, ihrem Bedürfnis abzuhelfen. Und nun sollen gar „die akademischen Ideale des gereiften Forschers" „das akademische Bedürfnis für die neue Vorlesung" „eingegeben" haben?! —

b) B. Erdmanns Hypothese über die Entstehung von Kants anthropologischen Vorlesungen aus dessen physisch-geographischen.

B. Erdmann verweist in der zitierten Anmerkung auf die im Text von ihm angestellte „Diskussion" der Motive Kants zur Einrichtung des Kollegs über physische Geographie. Sie soll plausibel machen, dass zur Einrichtung jenes Kollegs das Interesse Kants an der Anthropologie eben so sehr, wenn nicht noch mehr Motiv gewesen, als sein Interesse an der physischen Geographie, dass anthropologische Betrachtungen den physisch-geographischen gleich zu Anfang, mindestens vom Jahre 1757 ein- und angefügt worden, dass die anthropologischen Betrachtungen für die physisch-geographischen im Laufe der 1760ger Jahre „fast erdrückend" geworden, und dass die ersteren von den letzteren in der ersten Hälfte der 1770ger Jahre losgelöst und verselbständigt seien in einem besonderen Kolleg über Anthropologie.

Diese „entwicklungsgeschichtliche" Ableitung von Kants anthropologischem Kolleg aus seinem physisch-geographischen, und von seinem physisch-geographi-

schen Kolleg aus seinen anthropologischen Interessen ist das Produkt willkürlicher Erdichtungen und vorschneller Folgerungen. Um mein Urteil zu rechtfertigen, werde ich den ersten Teil von B. Erdmanns „Diskussion“, welcher nach einer einleitenden Auseinandersetzung über das frühzeitige anthropologische Interesse Kants dessen „Entwurf und Ankündigung eines Kollegs der physischen Geographie“ vom Jahre 1757 zum Gegenstande hat, einer Prüfung unterziehen und an diesem Stücke deutlich machen, was von der ganzen „Diskussion“ zu halten sei. Der Kürze halber mögen B. Erdmanns Behauptungen — von denen ich aus dem Anfange der „Diskussion“ nur die hauptsächlichsten, dagegen die auf den „Entwurf“ vom Jahre 1757 bezüglichen alle berücksichtige — mit „Er“, meine Gegenbemerkungen mit „Ich“ eingeführt werden. Darnach will ich an der Hand von Kants eigenen Aussagen seine Tendenzen bei Einrichtung seines Kollegs über physische Geographie und darauf das Verhältnis desselben zu seinen anthropologischen Vorlesungen darlegen.

Er.

Die Keime zu den Gedanken in seiner Anthropologie empfing Kant als Knabe. Eindeutige Zeugnisse dafür besitzen wir allerdings nicht. Kants Anerkennung in der Vorrede seines Werks, dass Königsberg als ein „schicklicher Platz zur Erweiterung sowohl der Menschenkenntnis als auch der Weltkenntnis genommen werden“ könne, lässt ihrem Wortsinn nach viel mehr auf das Gegenteil schliessen. Wir dürfen jedoch den Wortsinn nicht so pressen. Ausserdem aber lehrt der Zusammenhang jener Ausführung, dass wir dadurch den Gedanken in die entgegengesetzte Richtung drängen würden. Es handelt sich in jener Anerkennung um die Menschenkenntnis, die in dem

Plan oder „der Idee von der Kenntnis der Welt“ vorausgesetzt wird, die daher vor der „Erweiterung im grösseren Umfange“ durch Reisen oder Lesen von Reisebeschreibungen vorhergeht. (Vgl. B. Erdmanns ausführlichere Darstellung S. 37 und 38 in seiner Abhandlung „Zur Entwickelungsgeschichte von Kants Anthropologie“ Reflex. I, 37—64.)

Ich.

Aus Kants Anerkennung, dass Königsberg ein nicht bloss zur Erweiterung, wie B. Erdmann ihn nur sagen lässt, sondern auch zur Erwerbung von Menschen- und Weltkenntnis schicklicher Platz sei, sowie aus seiner Andeutung, dass er seine gesamte Menschen- und Weltkenntnis in Königsberg, wenn auch keineswegs allein aus Königsberg erworben habe (R. VII; 2 A., 5 Anm.), ist auch nicht das geringste Zeugnis dafür zu entnehmen, dass er die Keime zu den Gedanken in seiner Anthropologie schon als Knabe empfing. Denn die Menschen- und Weltkenntnis, die der Mann besitzt, hat gar nicht zur notwendigen Voraussetzung Eindrücke, die er als Knabe von Menschen und Welt empfing.

Er.

„Da nun solche Anregungen“ — nämlich zu Beobachtungen, aus denen späterhin die Gedanken der „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ erwuchsen — „sich bis in die frühe Jugendzeit des Philosophen zurückverfolgen lassen, und in dieser sogar reicher und bestimmter rekonstruierbar sind als in der nächstfolgenden Zeit des Universitätsstudiums, so gehen wir schwerlich irre, wenn wir sie bereits in jener ersten Periode wirksam werden lassen.“ (a. a. O. S. 38.)

Ich.

Dieser Satz spricht als Vermutung aus, was auf der vorhergehenden Seite als Tatsache hingestellt war.

— „Reicher rekonstruierbar“! Schiefer Ausdruck. Höchstens als in reicherem Masse vorhanden zu einer Zeit, als zu einer anderen könnten die „Anregungen“ durch Rekonstruktion aufweisbar sein. — Die Zeit des Universitätsstudiums ist nicht die auf die frühe Jugendzeit „nächstfolgende“ Zeit. — Endlich: es existiert kein Zeugnis, auf Grund dessen ein anthropologisches Interesse in Kant als Knaben rekonstruierbar oder annehmbar wäre. Da er aber als Mann zweifellos Interesse für Anthropologie gehegt hat, so ist es nicht unmöglich, nicht bestreitbar, dass dies Interesse vielleicht schon früh in ihm rege geworden. Jedoch weiss man davon nichts.

Er.

„Kants Elternhaus in der Haupt- und Residenzstadt lag — — — dicht an der grünen Brücke. Dort bot sich dem staunenden Blick des Knaben ein farbenfrisches, lebhaft bewegtes Treiben. Hier lagen die polnischen Wittinen, grosse Kähne, in denen aus Littauen, Polen, selbst aus Russland Rohprodukte in die Stadt eingeführt wurden, geleitet von Schiffern, deren buntgemischte Nationalitäten sich schon durch die Tracht kenntlich machten; dort ankerten [!?] Segelschiffe, die jene Güter bis nach Norwegen, Schottland und England, ja selbst nach Frankreich hin ausführten. Das Ganze ein Gewirr von Stimmen, Farben, Formen und Gewohnheiten, wohl dazu angetan, den ergriffenen Geist des Knaben staunende Blicke aus dem engen Leben der Stadt hinaus in die weiten Fernen des Fremdartigen, geheimnisvoll Reizenden tun zu lassen“ (a. a. O. S. 38.)

Ich.

Ist wirklich gemeint, dass nur polnische Wittinen, nicht auch littauische und russische aus Littauen und Russland wie aus Polen Produkte einführten? dann

waren die Schiffer, welche die Wittinen leiteten, ob auch nicht bloss, wie Schubert (R. XI, 2 A., 12) sagt, Juden — die sich in Königsberg auch ohne Wittinen zahlreich dem Anblick darboten — ausserdem wohl nur Polen, und diese Polen „machten" unmöglich „buntgemischte Nationalitäten schon durch die Tracht kenntlich". Führten indes neben Polen auch Littauer und Russen die Wittinen; — wie konnten diese in grobe Leinwandskittel oder unbezogene Schafspelze gekleideten „Dschimken" „buntgemischte Nationalitäten schon durch die Tracht kenntlich machen"? — Und der Verkehr an der grünen Brücke zu Königsberg „ein Gewirr von Stimmen, Farben, Formen und Gewohnheiten!" Wie komisch nimmt sich das für denjenigen aus, der das jetzige Königsberg kennt, oder sich das Königsberg des vorigen Jahrhunderts vorstellt! Als ob Königsberg an der grünen Brücke ein Schauspiel gewährte, wie die City von London! — Kant bezeichnete in der schon zitierten Anmerkung zur Vorrede seiner „Anthropologie" (R. VII, 2 A., 4 und 5 Anm.) Königsberg schlicht als „eine grosse Stadt" — Mittelpunkt eines Reiches, Sitz der Landeskollegia — „die eine Universität — — und dabei noch die Lage zum Seehandel hat, welche durch Flüsse aus dem Innern des Landes sowohl, als auch mit angrenzenden Ländern von verschiedenen Sprachen und Sitten, einen Verkehr begünstigt." Hier vermochte er wohl im Laufe seines Lebens Menschen- und Weltkenntnis zu erwerben. Dass aber „das Ganze", was von Verkehr an der grünen Brücke oder überhaupt in Königsberg stattfand, „den ergriffenen Geist des Knaben staunende Blicke aus dem engen Leben der Stadt" — das vorher nicht gerade als enge geschildert wurde — „hinaus in die weiten Fernen des Fremdartigen, geheimnisvoll Reizenden"

habe „tun lassen“, ist weder durch eine eigene Äusserung Kants, noch durch eine Notiz seiner zeitgenössischen Biographen bezeugt und daher blosse Erdichtung. Tat jedoch „der ergriffene Geist des Knaben staunende Blicke in die weiten Fernen des Fremdartigen, geheimnisvoll Reizenden“, — warum empfing er ein Interesse bloss für Anthropologie, nicht auch für Ethnologie, für Erd- und Länderkunde, für Geographie? Also ist der beabsichtigte Nachweis, dass „in jener ersten Periode“ von Kants Entwickelung Anregungen zur Ausbildung eines anthropologischen Interesse allein oder vorherrschend in ihm „wirksam“ wurden, nicht erbracht.

Annehmbarer ist das viel Allgemeinere, was Schubert in dieser Beziehung äussert: „Jeder Gang nach der Schule und in „die Hauptteile der Stadt führte ihn durch das anregende Gedränge des Handels, und erweckte früh in ihm die Vorliebe für eine genauere Kenntnis der Sitten und Gewohnheiten fremder Länder und Völker, für eine charakteristische Auffassung ihrer Verschiedenheiten.“ (R. XI, 2 A., 13.).

Freilich ist auch die Erweckung der „Vorliebe“, von der Schubert redet, nicht bezeugt. Aus „jener ersten Periode“ ist nur die Anregung zu einem Interesse für Natur- und Himmelskunde bezeugt allenfalls durch eine Jachmannsche, mehr durch eine Wasianskische Mitteilung, welche beide offenbar auf Äusserungen Kants beruhen. Jachmann lässt Kant über seine Mutter unter anderem sagen: „Meine Mutter führte mich oft ausserhalb der Stadt, machte mich auf die Werke Gottes aufmerksam — — — und drückte in mein Herz eine tiefe Ehrfurcht gegen den Schöpfer aller Dinge. — — — Sie öffnete mein Herz den Eindrücken der Natur“ (Jachm. I. Kant geschild. in Briefen u. s. w. S. 99). Und Wasianski erzählt: „Seine

Mutter ging mit ihm oft ins Freie, sie machte ihn auf die Gegenstände in der Natur und manche Erscheinungen in derselben aufmerksam, lehrte ihn manche nützliche Kräuter kennen, sagte ihm sogar vom Bau des Himmels so viel, als sie selbst wusste". Was. I. Kant in s. letzt. Lebensjahren S. 92.)*) Wer daher Kants späteres Interesse für Naturwissenschaft, für Astronomie auf Anregungen und Eindrücke aus dessen Jugend zurückführen wollte, würde dafür an diesen Mitteilungen wenigstens einigen Halt finden.

Er.

In den nächstfolgenden Jahren seiner letzten Studienzeit und seines neunjährigen Hauslehrerlebens hatte die Teilnahme an dem Leben und Treiben der Menschen allerdings nur wenig Gelegenheit sich direkt geltend zu machen. Dennoch griffen schon in diesen Jahren jene anthropologischen Interessen bedeutungsvoll in seine naturwissenschaftlichen Studien ein.

„Anfänglich zwar wird die entwicklungsgeschichtliche Vertiefung in die Gravitationstheorie, die bis zum Jahre 1755 die Frucht seiner „Naturgeschichte des Himmels" reifen liess, wohl den alleinigen Mittelpunkt seiner naturwissenschaftlichen Studien gebildet haben. Allmählich aber schob sich in diesen Gedankenkreis

*) Wasianskis weitere Angabe: „Sobald Kant in die Schule ging, noch mehr aber, als er auf der Akademie war, erhielten diese fortgesetzten Spaziergänge eine veränderte Gestalt. Was ihr unerklärbar war, konnte ihr Sohn ihr begreiflich machen" (a. a. O. S. 92 und 93); — diese Angabe ist wenn nicht ganz und gar seine eigene, den Geistesverkehr zwischen Mutter und Sohn ausschmückende Zutat, doch wenigstens teilweise nachweisbar unrichtig. Denn Kants Mutter hat die Zeit nicht erlebt, in der „er auf der Akademie war", da sie im Jahre 1737 den 18. Dezember starb, als er, 13 Jahre und fast 8 Monate alt, noch in Unter-Sekunda sass. — Jachmanns Angabe: „Er genoss ihren lehrreichen Umgang nur bis zum dreizehnten Jahre" (a. a. O. S. 99) ist fast zutreffend.

immer weiter ein anderer hinein, der seinen noch verdeckten Mittelpunkt in den anthropologischen Interessen des Philosophen hatte. Schon der Anhang zur Naturgeschichte des Himmels, jener „Versuch einer auf die Analogien der Natur gegründeten Vergleichung zwischen den Einwohnern verschiedener Planeten“ bezeugt seine Teilnahme an physiologisch-anthropologischen Forschungen.“ (a. a. O. S. 39.)

Ich.

Der sinnlosen Phrase: „entwickelungsgeschichtliche Vertiefung in die Gravitationstheorie“ lässt sich allenfalls der Sinn unterschieben: Vertiefung in die Entwickelungsgeschichte der Gravitationstheorie. Eine solche aber hat von seiten Kants, wenigstens in literarischer Darstellung, niemals stattgefunden, sondern höchstens die Vertiefung in die Entwickelungsgeschichte des Weltalls, speziell unseres Sonnensystems, — kurz der Aufbau einer Kosmogonie auf Grund und nach Massgabe der Newtonschen Gravitationstheorie. Ferner: die Behauptung, dass der Anhang zur Naturgeschichte des Himmels Kants „Teilnahme an physiologisch-anthropologischen Forschungen bezeugt“, ist falsch. Jener Anhang nimmt auf solche Forschungen kaum irgendwie Rücksicht. Er enthält nichts von Anthropologie und beinahe nichts von Physiologie. Er entwirft im Umrisse eine biologische Kosmographie, welche bei der Vergleichung der verschiedenen Planetenbewohner den Menschen, „ob uns gleich seine innere Beschaffenheit annoch ein unerforschtes Prolema ist“ (R. VI, 210 ob.), doch als das uns bekannteste vernünftige Wesen zum allgemeinen Beziehungspunkte nimmt, um nachzuweisen, dass die unendliche Schöpfung alle Naturen, die ihr überschwenglicher Reichtum hervorbringt, nach allgemeinen, aus der Verbindung ursprünglicher Kräfte herfliessenden Gesetzen

mit gleicher Notwendigkeit in sich fasst. (R. VI, 208.) Daher ist die Behauptung, dass „sich allmählich in den Gedankenkreis“ von Kants naturwissenschaftlichen Studien „immer weiter ein anderer hineinschob, der seinen noch verdeckten Mittelpunkt in den anthropologischen Interessen hatte“ grundlos. Über den Späherblick aber, welcher Gedankenkreise in dem Intellekt des Philosophen, und wie „sich“ der eine von ihnen „allmählich immer weiter“(!) in den anderen „hineinschob“(!!), und dazu in dem sich hineinschiebenden Kreise einen damals „noch verdeckten Mittelpunkt“(!!!) entdeckt, soll hier kein Wort verloren werden.

Er.

„Besser jedoch sind uns „dieselben“ — also Kants physiologisch-anthropologische Forschungen — „infolge der damaligen schlechten Sitte bekundet, dass den Vorlesungen der Privatdozenten kein Raum in dem offiziellen Lektionskatalog bewilligt wurde. Diese nämlich hat uns in dem kurzen Programm aus dem Frühjahr 1757 „Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie“ alle Angaben überliefert, die zur Rekonstruktion der Ideen, die seine anthropologischen Studien damals leiteten, erforderlich sind.“ (a. a. O. S. 39.)

Ich.

Auch hier mag der schiefe Ausdruck: „Die damalige schlechte Sitte hat uns Angaben über Kants Studien überliefert“, nicht weiter urgiert werden, und ebensowenig die Gleichsetzung von „physiologisch-anthropologischen Forschungen“ und anthropologischen Studien“, wovon späterhin die „physiologisch-anthropologischen Forschungen“ gar nicht mehr, und nur noch „anthropologische Interessen“ erwähnt werden. Sondern es mag hier nur die Gegenbehauptung Platz finden: Es ist nicht wahr, dass in

dem genannten — am 13. April 1757 dem Dekan der philos. Fakult. vor der Veröffentlichung eingereichten — Programm: „Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie“ irgendwelche Angaben vorhanden sind, aus denen auch nur die Tatsache, dass Kant sich damals mit Anthropologie beschäftigte, geschweige denn die „Ideen“ entnommen werden könnten, „die seine anthropologischen Studien damals leiteten.“

Er.

„Sicher ist nicht bloss der frühe Ursprung von Kants geographischen Studien, sicher ist auch, dass das anthropologische Interesse an ihnen einen Anteil hat. Schon die Tatsache lässt auf dasselbe schliessen, dass Kants naturwissenschaftliche Studien immer bestimmter von den kosmogonischen zu den geographischen Problemen übergehen.“ (a. a. O. S. 41.)

Ich.

Das „immer bestimmter“ ist Flickwort, und ein Übergang der naturwissenschaftlichen Studien Kants von den kosmogonischen zu den geographischen Problemen kaum nachweisbar. Sein Interesse wenigstens scheint Kant gleichzeitig kosmogonischen und geographischen Problemen zugewendet zu haben. Wäre aber auch jener Übergang nachweisbar, so würde er noch nicht zu dem Schlusse berechtigen, dass an Kants geographischen Studien sein anthropologisches Interesse einen Anteil hatte. Denn wer Geographie studiert, hat nicht notwendig ein anthropologisches Interesse, und ein Anthropolog ist nicht notwendig ein Geograph, mag immerhin jeder Philosoph mehr oder weniger ein Anthropolog sein, gleichviel ob er, oder ob er nicht zugleich Geograph ist. Hatte daher Kant, wie mehr oder weniger wohl jeder Philosoph ein anthropologisches Interesse, so hatte sein anthropologisches Inter-

esse darum noch nicht Anteil an seinen geographischen Studien. Ein solcher Anteil muss für sich erwiesen werden.

Er.

„Dies wird uns durch den Entwurf von 1757 lediglich bestätigt.“ (a. a. O. S. 41.)

Ich.

Dass an Kants „geographischen Studien das anthropologische Interesse einen Anteil hat“, wird „durch den Entwurf von 1757“ so wenig „bestätigt“ — geschweige denn „lediglich“! —, dass in jenem ganzen Entwurf auch nicht eine Spur von anthropologischem Interesse aufzufinden ist, mag immerhin auch damals schon ein anthropologisches Interesse in Kant vorhanden gewesen sein.

Er.

„Die Idee der physischen Geographie, die wir aus demselben herauslesen können, entspricht durchaus nicht unserem Begriff der physischen Geographie, als einer naturwissenschaftlichen Disziplin. Überall finden wir in die Betrachtung der Erdoberfläche bestimmte, mehrfach unvermittelte Beziehungen auf den Menschen eingestreut. Es möchte nur als ein natürlicher Abschluss erscheinen, dass Kant erklärt, er wolle nach Besprechung des Tier-, Pflanzen- und Mineralreichs „zuletzt in geographischer Lehrart alle Länder der Erde durchgehen, um die Neigungen des Menschen, die aus dem Himmelsstriche, darin sie leben, herfliessen, die Mannigfaltigkeit ihrer Vorurteile und Denkungsart, . . . einen kurzen Begriff ihrer Künste und Wissenschaften . . . darzulegen“. Aber auch mitten innerhalb des „allgemeinen Teils“ finden wir solche Beziehungen zerstreut. So handelt er „von den Busen, Meerengen, Häfen, Ankerplätzen;“ von Flüssen, „die im Lande versiegen, die sich unter der Erde ver-

bergen und wieder hervorkommen, die Goldsand führen;“ von der Schwere, Trockenheit, Feuchtigkeit und Gesundheit der Luft.“ Dort spricht er „vom Boden des Meers“ und dabei „von den Methoden, versunkene Sachen in die Höhe zu bringen;“ hier von den „Veränderungen, dem Entstehen und Vergehen der Quellen“ und darauf „vom Graben der Brunnen;“ endlich, nach Erörterung der Flüsse, die Goldsand führen, „von der Methode das Gold abzusondern“. (a. a. O. S. 41 und 42.)

Ich.

Der Begriff der physischen Geographie ist auch heute keineswegs so festgestellt, dass man von „unserem Begriff“ derselben d. h. als einem solchen reden dürfte, dessen Definition als allgemein giltige anerkannt wäre. Die Differenz, die zwischen Kant und neueren Forschern in dieser Beziehung stattfindet, ist nur eine äussere, nicht innere d. h. sachliche. Sie ist eine blosse Differenz in der Namengebung.

Was Kant physische Geographie nennt, nennt z. B. Wagner physische und allgemeine historische Geographie, nennt Richthofen allgemeine Geographie (vgl. Guthes Lehrb. d. Geograph. neu bearb. von Herm. Wagner, 5. Aufl., I, 1882. S. 2 und 3. 50 und ff. 143 u. ff. — Aufgaben und Methoden der heutigen Geographie von Ferd. von Richthofen, 1883. S. 50 u. ff.) Aber weder Wagner, noch Richthofen kommt es in den Sinn, eine Schilderung der Neigungen, der Vorurteile, der Denkungsart, der Künste und Wissenschaften des Menschen, sofern alle diese Lebensäusserungen „aus dem Himmelsstriche herfliessen“, unter welchem er wohnt, aus der Geographie auszuschliessen, weil dergleichen nicht in die Geographie hineingehöre, sondern in die Anthropologie.

Nach Wagner hat die physische Geographie als

eine reine Naturwissenschaft die reale Erdoberfläche, an der die drei Massenformen des Unorganischen, das Starre, das Flüssige und das Luftförmige einander berühren, und weiterhin die Verteilung der Organismen auf der Erdoberfläche zufolge der durch Wechselwirkung jener Elemente vorgeschriebenen räumlichen Gesetze, mithin auch das Menschengeschlecht in „allen den Verschiedenheiten“ zu betrachten, „die sich ohne bewusstes Zutun des Menschen bei ihm entwickelt haben, wie vor allem die Verteilung nach Rassen und Sprachen.“ Sodann hat, nach Wagners Ansicht, die historische Geographie, als das verknüpfende Band zwischen Naturwissenschaft und Geschichte, aus räumlichen Ursachen die Gliederung des Menschengeschlechts in Horden, Stämme und Völker und aus dem Widerstande der Völker gegen Natureinflüsse und feindliche Nachbaren, aus der Benutzung des Bodens durch Anbau und Hebung der in ihm verborgenen Schätze die Eigenartigkeit der in Nahrungs- und Lebensweise, Sitten und Gewohnheiten, überhaupt in höherer oder niederer Kultur sich darstellenden Volkscharaktere zu erklären (a. a. O. S. 2 und 3). Über jenen engeren Kreis, den Wagner der physischen, und diesen weiteren, den er der historischen Geographie anweist, ist Kant, so viel man davon wissen kann, niemals weder bei dem Entwurf, noch bei der Ausführung des Planes zu seinen Vorträgen über physische Geographie hinausgegangen.

R i c h t h o f e n zerlegt die allgemeine Geographie in drei Hauptteile: 1. die allgemeine physische Geographie, welche die analytische Behandlung der Erdoberfläche in ihrer dreifachen Zusammensetzung zum Gegenstand hat; 2. die allgemeine biologische Geographie, welche sich mit den Beziehungen der Pflanzenwelt und Tierwelt zur Erdoberfläche beschäftigt; 3.

die allgemeine Anthropogeographie, welche den Menschen in seinen Beziehungen zu den Gegenständen der beiden anderen Abteilungen betrachtet (a. a. O. S. 50). In allen drei Teilen sollen vier Gesichtspunkte die Forschung und Darstellung leiten: 1. Form oder Gestalt, 2. stoffliche Zusammensetzung, 3. fortdauernde Kräfteeinwirkungen, welche Änderung und Bewegung verursachen, 4. Entstehungsart, oder mindestens Art der Entwickelung aus einem vorangegangenen Stadium (ibid. S. 41. 65).

So erforscht, indem ich die beiden ersten Teile ausser acht lasse, die Anthropogeographie aus morphologischem Gesichtspunkt die Verteilung der Menschen auf der Erdoberfläche, die Bevölkerungsdichtigkeit in ihrer Beziehung zur Bodenplastik, zur Stromverteilung und anderen räumlichen Faktoren. Aus dem Gesichtspunkt der Zusammensetzung gruppiert sie auf Grund verschiedener Prinzipien, wie des ethnischen, linguistischen, und ethischen, die Individuen nach Rasse, Sprache, und Religion und würde bei weiter Ausdehnung auf der Basis staatlicher Existenzen zu den statischen Grundlagen einer allgemeinen politischen Geographie gelangen. Aus dynamischem Gesichtspunkt sucht sie die Einwirkung der Natur der Erdräume auf den Menschen, sowie die Einwirkung des Menschen auf die Umgestaltung der Natur der Erdräume, also das, was Ritter durch chorologische Betrachtung für einzelne Teile der Erde erzielte, in seiner Allgemeinheit über die Erdoberfläche zu erfassen. Aus genetischem Gesichtspunkt erstrebt sie die Erkenntnis der Entwickelung des Menschengeschlechtes zu seiner gegenwärtigen Verbreitung auf der Erdoberfläche und der Art, wie die einzelnen mit der letzteren kausal verbundenen dynamischen Faktoren zu derselben mitgewirkt haben. Hier tritt die Geographie wie die „der

Anthropogeographie eng verbundene Ethnologie, welche sich mit Vorliebe den geschichtslosen Völkern zuwendet", in nächste Beziehung zur Geschichte und darf einst Hilfe erwarten von der „schwierigen Wissenschaft der Anthropologie", nachdem in die letztere allmählich exakte Methoden werden eingeführt sein. (ibid. S. 58—61.)

Endlich ist noch hervorzuheben, dass Richthofen ausdrücklich nicht bloss das der geistigen Kultur zugrunde liegende Element der materiellen Kultur, wie den Anbau des Bodens, die Änderung der Wasserläufe zum Zweck der Bodenkultur, die periodischen Wanderungen der Nomaden mit ihren Herden, die Züchtung und Verwendung der Haustiere, die Gewinnung nutzbarer Mineralien aus dem Boden, die Verwertung der Produkte in der Industrie, die auf diese Beschäftigung gegründeten Ansiedelungen u. s. w., sondern auch die geistige Kultur selbst, sowohl in ihrer örtlichen Entwickelung, als in ihrem Fortschreiten von einem Volk zum anderen und von ursprünglichen Stätten zu ferner gelegenen für einen Gegenstand anthropogeographischer Darstellung erklärt. Nur solche Faktoren schliesst er davon aus, welche, ob sie auch in jene kulturelle Bewegung unter Umständen sehr bedeutsam eingreifen, doch mit der Beschaffenheit der Erdoberfläche in keinem erkennbaren Zusammenhang stehen, wie die geistige Veranlagung der Rasse, die Gunst oder Ungunst der politischen Lage, die plötzliche Erstarkung einer Macht durch die Energie eines Mannes, die Vernichtung hoher Kultur durch kriegerische Einfälle.

Aus Richthofens Bestimmungen über die Aufgaben der allgemeinen Geographie, seiner Einteilung derselben in die physische, die biologische, und die Anthropogeographie, welche letztere er für eng verbunden mit

der Ethnologie und für streng geschieden von der Anthropologie ansieht, erhellt, dass Kant in seiner physischen Geographie die Grenzen, welche Richthofen dieser Wissenschaft setzt, überschreiten konnte, ohne darum das Gebiet der Geographie überhaupt, — der Geographie als naturwissenschaftlicher Disziplin zu verlassen und in die Anthropologie auszuschweifen. Daher ist die Behauptung durchaus unzutreffend, dass die von Kant nach seinem Entwurf eines Collegii der physischen Geographie (1757) in dem besonderen Teil derselben unter anderem beabsichtigte Durchschreitung aller Länder der Erde, „um die Neigungen des Menschen, die aus dem Himmelsstriche, darin sie leben, herfliessen, die Mannigfaltigkeit ihrer Vorurteile und Denkungsart . . ., einen kurzen Begriff ihrer Künste und Wissenschaften darzulegen“, darum nicht in die physische Geographie gehöre, weil diese eine naturwissenschaftliche Disziplin sei. Gehört eine solche Darstellung — nach Richthofens Bestimmung — nicht in die physische Geographie, so gehört sie doch immer noch in die Geographie als naturwissenschafliche Disziplin, und zwar in den Teil der allgemeinen Geographie, welchen Richthofen als die naturwissenschaftliche Disziplin der Anthropogeographie bezeichnet.

Demnach ist nicht zu vermuten, dass ein anthropologisches Interesse, dagegen als gewiss anzunehmen, dass allein ein geographisches Interesse Kant zu jener Darstellung bewogen habe. Er war verbunden, in seiner physischen Geographie auch das Menschengeschlecht zu schildern in allen den Beziehungen, in welchen die Naturseite des Daseins und des Fortschritts desselben durch die Erdoberfläche und die dazu gehörigen Wirkungsmomente bedingt ist. Er tat hier eher zu wenig, als zu viel. Denn ob er gleich, wie es scheint, allgemach in seinen Vorträgen über

physische Geographie fast alle jene Beziehungen vorübergehend berücksichtigte, so durchschritt er doch keineswegs das ganze Gebiet derselben in ausführlicher Behandlung. Schwebte ihm ein solcher Begriff, wie Richthofen und andere von einer Anthropogeographie haben, vor, so wurde er doch von ihm nur unvollkommen realisiert.

Er.

„Aber auch mitten innerhalb des allgemeinen Teils der physischen Geographie finden wir überall in die Betrachtung der Erdoberfläche bestimmte, mehrfach unvermittelte Beziehungen auf den Menschen eingestreut."

Ich.

Es ist leere Phrase, von unvermittelten Beziehungen auf den Menschen zu reden, die sich dort mehrfach finden sollen. Dagegen finden sich bestimmte Beziehungen auf den Menschen dort nirgends, sondern nur drei recht unbestimmte bei Erwähnung der Methoden, versunkene Sachen aus dem Meere in die Höhe zu bringen, Brunnen zu graben, Goldsand abzusondern, und diese sehr unbestimmten Beziehungen gehen auf technologische Fertigkeiten, bekunden daher kein anthropologisches Interesse. Ferner sind dort vier noch weit unbestimmtere Beziehungen auf den Menschen: Häfen, Ankerplätze, Flüsse, die Goldsand führen, Gesundheit der Luft, vorhanden, und diese vier Beziehungen sind solcher Art, dass sich ihresgleichen auch heutzutage vielleicht in jeder physischen Geographie, sicher aber in der Wagnerschen finden.

Wagner berücksichtigt in dem zweiten Buche der von ihm neu bearbeiteten Gutheschen Geographie, welches die „physische Geographie" enthält, inmitten der Betrachtung der Erdoberfläche bei Erwähnung der

Mineralschätze der Erde ausgesprochenermassen von diesen nur die, „welche einen hervorragenden Einfluss auf Handelstätigkeit und Entdeckungsgeschichte ausgeübt haben“, — Kohle, Petroleum, Eisen, Gold, Edelsteine, bei denen allen er auf die grössere oder geringere Wichtigkeit derselben für „das Leben der Menschen“, für die Verbindung derselben, für Industrie und Handel hinweist (S. 69 und 70). Weiter führt er dort an: der Umstand, dass der Boden des Meeres in einiger Entfernung von den Küsten im allgemeinen viel ebener ist, als der des Festlandes, sei der Legung submariner Telegraphenleitungen durch den Ozean sehr günstig gewesen (S. 74 e); der Seemann vermöge mit dem Senkblei seinen Weg durch die Nordsee gewissermassen zu fühlen, da der Boden derselben durch zahlreiche Sondierungen genau bekannt sei (S 74 f.); an den Küsten salzarmer Länder verschaffe man sich durch Verdunstung des Meerwassers das nötige Kochsalz (S. 74 f.); den Bewohnern der Polarländer sei ein bequemes Mittel, sich Salz zu verschaffen, dadurch gegeben, dass bei dem Gefrieren des Meerwassers nur das süsse Wasser herausgefriere (S. 75); alle Meerespflanzen seien zur Sodafabrikation benutzbar, da sie in ihrer Asche kohlensaures Natron enthalten (S. 75); Eisberge seien den Schiffen gefährlich (S. 75); die Untiefen des Meeres bewirken häufig, dass selbst solche Häfen, die sehr nahe gelegen seien, einen grossen Unterschied in der Hafenzeit aufweisen (S. 78); die Schiffer benutzen die in die Flüsse aufsteigende Meeresflut, um durch sie ihr Schiff gegen die Strömung landeinwärts treiben zu lassen, und es pflegen die grossen Handelsstädte an dem Punkte des Flusses zu liegen, bis zu welchem die Flut kräftig genug ist, um Seeschiffe aufwärts zu führen (S. 78). Die Kenntnis der Oberflächeströmungen sei für den Seemann von grösster Wichtig-

keit, weil sie ihn in Stand setze, günstige Meeresströmungen zu benutzen und ungünstige zu vermeiden (S. 79); u. s. w. u. s. w.

Es ist überflüssig, aus Wagners „physischer Geographie" noch mehr „Beziehungen auf den Menschen" herauszuheben, da die herausgehobenen zur Genüge dartun, dass „wir" dort solche Beziehungen beinahe von Seite zu Seite, und dort auf etwa sieben Seiten (S. 74e—S. 79) ihrer mehr „finden", als in Kants ganzem Entwurf zu dem allgemeinen Teil seiner physischen Geographie. Wie es nun ungereimt wäre, in Wagners physischer Geographie die mannigfachen Beziehungen auf den Menschen aus einem anthropologischen Interesse herzuleiten, so ist es mindestens ebenso ungereimt, aus den wenigen Beziehungen auf den Menschen in Kants Entwurf zu dem allgemeinen Teil seines Kollegs über physische Geographie zu schliessen, „dass das anthropologische Interesse an Kants geographischen Studien einen Anteil hatte."

Er.

„Wollen wir daher die beiden Gedankenreihen, die in dem Entwurf unklar gemischt durcheinanderlaufen, in präziser Formulierung vereinigen, so können wir sagen: die physische Geographie ist ihm die Lehre von der Beschaffenheit und der Geschichte der Erdoberfläche sowohl an sich selbst als auch nach ihrem besonderen Nutzen für das Menschengeschlecht, letzteres wiederum sowohl nach dem, was jene physischen Bedingungen für den Menschen sind, als auch nach dem, was er aus ihnen macht." (a. a. O. S. 42).

Ich.

Ein Tadel, der sich selbst zuschulden kommen lässt, was er tadelt, ist lächerlich, und nun gar ein unbegründeter! In Kants Entwurf sind nicht zwei Gedankenreihen vorhanden, eine geographische und eine anthro-

pologische, sondern nur eine, — die geographische. Das habe ich nachgewiesen. Daher gibt es dort auch kein „unklares Gemisch durcheinanderlaufender Gedanken". Aber die angeblich „präzise Formulierung" der Ansicht Kants über die Aufgabe der physischen Geographie ist „ein unklares Gemisch durcheinanderlaufender Gedanken"; — „eine präzise Formulierung" ohne Präzision.

Sie scheidet die physische Geographie nicht von der mathematischen und auch nicht von der Geologie. — Sodann: An welche: sie ist zu denken bei „ihrem besonderen Nutzen für das Menschengeschlecht"? Grammatisch geht „ihrem" auf Lehre; es soll aber auf „Beschaffenheit und Geschichte der Erdoberfläche gehen. — Welcher „besondere", aus der Beschaffenheit und der „Geschichte" der Erdoberfläche sich für das Menschengeschlecht ergebende Nutzen ist gemeint, der einem allgemeinen, einem einzelnen Nutzen entgegenzusetzen wäre? — Und dieser besondere Nutzen — also doch wohl: letzterer, nicht „letzteres", was sich auf „Menschengeschlecht" beziehen würde — soll „wiederum unterschieden werden „nach dem, was jene physischen Bedingungen für den Menschen sind" — welche physische Bedingungen? ist die Geschichte der Erdoberfläche eine physische Bedingung für den Menschen? auch wenn man unter „Geschichte" die Gesamtheit der Veränderungen der Erdoberfläche versteht? — „als auch nach dem" unterschieden werden, „was er aus ihnen macht"; — aber bei dieser Unterscheidung ist der Hauptunterschied, den Kant setzt, übersehen, — nämlich der Unterschied zwischen dem, was der Mensch als Naturwesen, und dem, was er in seiner Willkür, aber zumeist unter der Gesetzgebung der Natur aus den Gegenständen derselben macht. Das erstere ist in der physischen Geographie, das letztere in der Anthropologie zu betrachten.

Er.

„Einen Widerschein dieser anthropologischen Beziehungen finden wir auch in der nicht eben scharfen praktischen Zweckbestimmung des Kollegs. Die vereinigende Kraft nämlich ist dem Philosophen nicht das theoretische Bedürfnis des Naturforschers, sondern die „vernünftige Neubegierde eines Reisenden, der allenthalben das Merkwürdige, das Sonderbare und Schöne aufsucht." Über die Richtung dieser Zweckbestimmung auf die Praxis werden wir uns später orientieren." (a. a. O. S. 42.)

Ich.

Was ist da für ein Unterschied zwischen „der praktischen Zweckbestimmung des Kollegs" und der „Richtung dieser Zweckbestimmung auf die Praxis"? Oder ist kein Unterschied gemeint? — Wie schief ist der Ausdruck: „vereinigende Kraft"! „Die Neubegierde eines Reisenden" war nicht „die Kraft", welche die Materialien des Kollegs „vereinigte", sondern der Kanon, nach welchem Kants Urteilskraft sie auswählte. — Und warum wird hier auf den „Philosophen" hingewiesen? Etwa weil dem „Philosophen" „das theoretische Bedürfnis des Naturforschers" sollte nahe liegen, dagegen fern liegen „die Neubegierde eines Reisenden"? — Doch über diese Formalien mag hier kein Wort weiter verloren werden. Zur Sache aber finde die Bemerkung Platz: Es ist nicht wahr, dass Kant seinem Kolleg über physische Geographie bloss einen praktischen Zweck gesetzt, — nicht wahr, dass er den praktischen Zweck, den er ihm neben dem theoretischen setzte, nicht scharf bestimmt hat, und nicht wahr, dass seine Absicht „die Naturbeschaffenheit der Erdkugel und was auf ihr befindlich ist, mit der vernünftigen Neubegierde eines Reisenden" zu erwägen, ein anthropologisches Interesse kundgibt. Der Erweis der beiden

ersten Sätze wird später — bei meiner Betrachtung von Kants „Entwurf" aus dem Jahre 1757 erfolgen. Zum Erweis des dritten genügt die kurze Erklärung: Ein Reisender mit vernünftiger Neubegierde ist nicht notwendig ein Anthropolog, und ein Anthropolog ist nicht notwendig ein Reisender mit vernünftiger Neubegierde.

Er.

„Wohl zu beachten aber ist, dass die anthropologische Triebfeder dieser Studienschichtung sehr viel mehr dunkler Drang als bewusster Zweck gewesen ist. Die im Bewusstsein herrschenden Apperzeptionsmassen sind noch durchaus die allgemeinen kosmologischen. Noch ist ihm der Mensch nur „eine Kreatur, geschaffen, um wie die Pflanze Saft in sich zu ziehen und zu wachsen, sein Geschlecht fortzusetzen, endlich alt zu werden und zu sterben. (W, II. 334.)" Nur die Eitelkeit, findet er, führt den Menschen, der „nur ein Teil des Ganzen" ist, dazu, sich „als das einzige Ziel der Anstalten Gottes" anzusehen, „das Ganze sein zu wollen" (W, II. 444). Der Mensch ist eben nur ein Glied der Natur, deren „ganzer Inbegriff ein würdiger Gegenstand der göttlichen Weisheit und seiner Anstalten" ist." (a. a. O. S. 42 u. 43.).

Ich.

Die Druckfehler: II, 334 und II, 444 sind in I, 334 und I, 444 zu verbessern. — Eine „unklare Mischung durcheinanderlaufender Gedankenreihen", die vorhin dem „Entwurf" zur Last gelegt wurde, gibt keine „Schichtung", keine regelmässige Übereinanderlagerung verschiedenartiger Studienstoffe zu erkennen. — Was in Kant bei dem „Entwurf" „dunkler Drang" war, kann niemand wissen. Verständigerweise sind nur die Zwecke zu beachten, die er dabei nach seinen eigenen

Angaben und Andeutungen verfolgte, und es ist kühn, die Gedanken, die um das Jahr 1757 Kant sollen geleitet haben, mit dem Terminus der Herbartianer als „die in seinem Bewusstsein herrschenden Apperceptionsmassen“ zu bezeichnen und damit anzudeuten, dass unter dem Drucke dieser „Apperzeptionsmassen“ andere Vorstellungen in seiner Seele gestanden hätten, die damals in ihm nur einen „dunklen Drang“ erzeugten, jetzt aber hell dem mit der „Entwicklungsgeschichte“ des Kantischen Vorstellungsleben vertrauten Forscher vor Augen lägen.

Hauptsächlich aber ist hervorzuheben: die Belege für die Behauptung, dass die in Kants Bewusstsein damals „herrschenden Apperzeptionsmassen noch durchaus die allgemeinen kosmologischen“ waren, sind nichtig. Denn die aus der „Naturgeschichte des Himmels“ (1755) und aus der Geschichte des Erdbebens am Ende des Jahres 1755 (1756) angeführten beiden Stellen würden nur dann Belege sein, wenn in dem „Entwurf“ vom Jahre 1757 Stellen ähnlichen Inhalts vorkämen. Dergleichen aber kommen darin nicht vor. Sodann ist von jenen Stellen die aus der Naturgeschichte des Himmels ohne die Einschränkung, die sie dort erhält, wiedergegeben. Damit aber wird Kant eine Ansicht imputiert, die er niemals gehabt hat. Es ist durchaus unstatthaft, zu behaupten: „Noch ist ihm“ [Kant] „der Mensch nur „eine Kreatur, geschaffen, um wie die Pflanze Saft in sich zu ziehen und zu wachsen, sein Geschlecht fortzusetzen, endlich alt zu werden und zu sterben.“ Als ob Kant im Jahre 1755 und im Jahre 1757 eine so niedrige Ansicht über die Bestimmung des Menschen gehegt und erst später sich zu einer höheren aufgeschwungen hätte!

Die Stelle lautet: „Wenn man das Leben der meisten Menschen ansieht, so scheint diese Kreatur ge-

schaffen zu sein, um wie eine Pflanze Saft in sich ziehen" u. s. w. Also nur bei Betrachtung des Lebens der meisten Menschen entsteht der Schein der niedrigen Bestimmung. Dagegen lässt die Lebensführung einiger Menschen diesen Schein nicht entstehen. Freilich würde der Mensch, der „unter allen Geschöpfen am wenigsten den Zweck seines Daseins erreicht", wie es an jener Stelle weiter heisst, „auch das verachtungswürdigste unter allen, zum wenigsten in den Augen der wahren Weisheit sein, wenn die Hoffnung des künftigen ihn nicht erhübe, und den in ihm verschlossenen Kräften nicht die Periode einer völligen Auswickelung bevorstünde" (H. 1867. I, 334). Aber er braucht nicht verachtungswürdig zu sein. Denn „der Geist kann diejenige Fähigkeit nicht verleugnen, wodurch er imstande ist, den sinnlichen Reizungen Widerstand zu leisten" (ibid. S. 343. R. VI, 223). Und er darf sich durch die Hoffnung des Künftigen erhoben fühlen. Denn „nachdem die Eitelkeit ihren Anteil an der menschlichen Natur wird abgefordert haben, so wird der unsterbliche Geist mit einem schnellen Schwunge sich über alles, was endlich ist, emporschwingen, und in einem neuen Verhältnis gegen die ganze Natur, welche aus einer näheren Verbindung mit dem höchsten Wesen entspringt, sein Dasein fortsetzen" (ibid. S. 344 u. 345. — R. VI, 225). Gleicherweise erklärt Kant in der Geschichte des Erdbebens am Ende des Jahres 1755 (1756): „Der Mensch ist nicht geboren, um auf dieser Schaubühne der Eitelkeit ewige Hütten zu bauen, weil sein ganzes Leben ein weit edleres Ziel hat." u. s. w. (H. I, 444. — R. VI, 267). Es ist daher eine Entstellung des Tatbestandes, zu behaupten dass „für Kant" irgend wann „der Mensch nur eine Kreatur" war „geschaffen, um wie eine Pflanze" zu vegetieren.

Endlich ist zu beachten, dass die aus der Natur-

geschichte des Himmels und aus der Geschichte des Erdbebens am Ende des Jahres 1755 angeführten beiden Stellen, welche „noch durchaus die allgemeinen kosmologischen“ Gedanken enthalten sollen, teils nicht notwendig, teils gar nicht in die Kosmologie gehören. Warum sollte der Satz: Der Mensch ist eine Kreatur, geschaffen, um wie eine Pflanze zu vegetieren, gerade in der Kosmologie vorkommen? Warum nicht in der empirischen Psychologie, oder in der Ethik? Und gar nichts hat mit Kosmologie zu tun die Stelle aus der Geschichte des Erdbebens am Ende des Jahres 1755: „Der Mensch ist von sich selbst so eingenommen, dass er sich lediglich als das einzige Ziel der Anstalten Gottes ansieht, gleich als wenn diese kein anderes Augenmerk hätten, als ihn allein, um die Massregeln in der Regierung der Welt darnach einzurichten. Wir wissen, dass der ganze Inbegriff der Natur ein würdiger Gegenstand der göttlichen Weisheit und seiner Anstalten sei. Wir sind ein Teil derselben und wollen das Ganze sein“ (H. I, 443 u. 444. — R. VI, 266). Diese Erwägung gehört in die natürliche Theologie, speziell in die Lehre von der Providenz oder von der Erhaltung und der Regierung der Welt.

Er.

„Es ist hinzu zu nehmen, dass anthropologische Beobachtungen, wenn schon sie vorhanden sind und bildungskräftig wirken, doch immer nur als Nebenglieder in der physischen Geographie auftreten. Wie die mathematische, so schliesst er auch die politische Geographie von seinem Zwecke aus, welche „die Völkerschaften, die Gemeinschaft, die die Menschen untereinander durch die Regierungsform, Handlung und gegenseitiges Interesse haben, die Religion, Gebräuche u. s. w.“ kennen lehrt. Eben dasjenige Gebiet also, das den eigentlichen Schauplatz für die anthropologischen Stu-

dien bietet, ist als selbständiges nicht vorhanden. Kant findet, hier seien „bequeme und hinreichende Hilfsmittel“ genug vorhanden. Man sieht, die anthropologischen Triebfedern kommen vorerst nicht voll zur Geltung. Die Beschaffenheit seiner Studien, in die sie hineinwirken, lässt sein Interesse zunächst an den kosmographischen Grenzgebieten Halt machen, wo er am meisten zu tun findet, weil er hier am meisten Kraft in sich fühlt, selbständig zu arbeiten.“

Ich.

Es ist nicht eine einzige „anthropologische Beobachtung in Kants „Entwurf eines Collegii der physischen Geographie“ vom Jahre 1757 vorhanden, und die Behauptung, dass in den Vorträgen über physische Geographie, die er nach jenem Entwurf hielt, „anthropologische Beobachtungen bildungskräftig wirkten“, ist eben so aus der Luft gegriffen, als die Behauptung, dass sie dort „immer nur als Nebenglieder auftraten“. Wahrscheinlich traten sie dort gar nicht auf.

Es ist ungereimt, zu folgern, dass in Kant „die anthropologischen Triebfedern nicht voll zur Geltung kamen“, weil er von seinen Vorträgen über Geographie die politische Geographie ausschloss. Die politische Geographie ist nicht „der eigentliche Schauplatz für die anthropologischen Studien“. Sondern die Quellen der Anthropologie, sofern sie Menschen- und Weltkenntnis lehren will, sind vor allem Selbstbeobachtung und Verkehr mit Menschen aus verschiedenen Ständen, sodann Biographien und Weltgeschichte, endlich einzelne Mitteilungen über die Naturvölker. Die politische Geographie dagegen kann der Anthropologie kaum, und wenn irgend wie, dann nur nebenher eine Hilfe leisten.

Der letzte der obigen Sätze ist etwas nebulos. In welche „Studien“ Kants wirkten die anthropo-

logischen Triebfedern hinein? Wahrscheinlich in seine physisch-geographischen, vielleicht auch seine kosmogonischen! Aber welche „Beschaffenheit" dieser Studien „liess sein Interesse zunächst an den kosmographischen Grenzgebieten Halt machen?" Richtung und Gegenstand, Enge oder Weite, Tiefe oder Oberflächlichkeit derselben? Und was für ein „Interesse machte Halt?" Kants anthropologisches Interesse? oder allgemein wissenschaftliches? oder sein Interesse an der Bildung der akademischen Jugend? Und an was für kosmographischen Grenzgebieten?" Ist die physische Geographie ein Grenzgebiet der Kosmographie? und wenn sie es sein soll, was ist denn das zweite Grenzgebiet der Kosmographie, „an dem sein Interesse Halt machte?" Die Kosmogonie? Und „zunächst machte es Halt an" der Kosmogonie und „an" der physischen Geographie, um von diesen „kosmographischen Grenzgebieten" später überzugehen wohin? Zur Kosmographie? Aber dahin ist es später nie übergegangen! Zur Anthropologie? Aber was für ein Interesse Kants ging zur Anthropologie über? Sein physisch-geographisches? sein kosmogonisches? sein allgemein wissenschaftliches? Am Ende sein anthropologisches, — das in ihm von jeher war vorhanden gewesen! Aber warum richtete es sich nicht von Anfang an auf Anthropologie? Das kann für andere rätselhaft sein, doch nicht für Benno Erdmann, der die „Entwicklung" von Kants Anthropologie mit hell sehendem Blicke durchschaut. Das anthropologische Interesse war — wie B. Erdmann zu wissen vorgibt — ursprünglich in Kant nur latent vorhanden.

Es war die Triebfeder, die in Kant, ohne ihm bewusst zu werden, bei der Abfassung wenn auch nicht der ganzen „Naturgeschichte des Himmels", doch des „dritten Teiles" derselben einen sekundären, dagegen bei seiner Behandlung der physischen Geographie den

primären Einfluss übte. Dabei war er sich deutlich bewusst, dass auf diesen „kosmographischen Grenzgebieten am meisten zu tun“ sei. Allein dieses Bewusstsein wurde in ihm nicht erzeugt durch die objektive Erkenntnis der Bedürfnisse einer kosmogonischen, — einer physisch-geographischen Wissenschaft, sondern durch sein subjektives Kraftgefühl, — durch seinen subjektiven Tätigkeitsdrang. Denn „er fand hier am meisten zu tun, weil er hier am meisten Kraft in sich fühlte, selbständig zu arbeiten.“

Er.

„In diesem Sinne also hielt Kant seine ersten Vorlesungen über physische Geographie in schnell sich erweiterndem Umfang des Plans.“ (a. a. O. S. 43.)

Ich.

Also in dem Sinne, dass Kant sich über die Triebfeder seines Unternehmens täuschte! Er meinte, dass sein — in und von ihm mehrfach motiviertes — Interesse an der physischen Geographie die Triebfeder sei. Aber nicht sein physisch-geographisches, sondern sein anthropologisches Interesse war die Triebfeder. In seinem Bewusstsein herrschten damals „die allgemeinen kosmologischen Apperzeptionsmassen.“ Aber auf der Schwelle seines Bewusstseins stand sein anthropologisches Interesse, das ihm selbst freilich verborgen war, indes als dort befindlich hundertundfünfundzwanzig Jahre später von B. Erdmann entdeckt wurde.

c) Kants „Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie“ im April 1757.

Über Kants Absicht bei der Einrichtung seines Kollegs der physischen Geographie im Jahre 1757 lässt sich nach den vorhandenen Daten wohl nicht mehr feststellen als folgendes:

Kant appelliert in dem Programm des Jahres 1757 von vornherein an das Wohlgefallen und Interesse, welches das Zeitalter der Aufklärung an einer erweiterten Natur- und Erderkenntnis hegte: „Der vernünftige Geschmack unserer aufgeklärten Zeiten ist vermutlich so allgemein geworden, dass man voraussetzen kann, es werden nur wenige gefunden werden, denen es gleichgültig wäre, diejenigen Merkwürdigkeiten der Natur zu kennen, die die Erdkugel auch in andern Gegenden in sich fasst, welche sich ausser ihrem Gesichtskreise befinden.“*) Hiernach setzte er wenigstens in einem Teile der studierenden Jugend das Interesse des Zeitalters als einigermassen rege voraus, und diesem schon vorhandenen Interesse wollte er mit der Einrichtung eines Kollegs über physische Geographie entgegenkommen, wie er denn andererseits selbstverständlich es wecken wollte da, wo es noch schlummerte. Zunächst hatte er also den pädagogischen Zweck im Auge, die Zivilisierung der akademischen Jugend durch Pflege einer literarischen Neigung zu fördern, welche der Richtung des Zeitgeistes gemäss war. Neben diesem pädagogischen, der Richtung oder dem allgemeinen Sinn des Zeitgeistes huldigenden Zwecke verfolgte er einen wissenschaftlich-theoretischen: „Es ist auch für keinen geringen Vorzug anzusehen, dass die leichtgläubige Bewunderung, die Pflegerin unendlicher Hirngespinste, der behutsamen Prüfung Platz gemacht hat, wodurch wir in den Stand gesetzt werden, aus be-

---

*) Lessing begann — im Januar 1753 — die Ankündigung der von Mylius im Auftrage einer Gesellschaft von Freunden der Naturerkenntnis nach Surinam und Amerika in Aussicht genommenen Forschungs- und Sammelreise mit einer teilweise ähnlichen Anspielung: „Die Liebe zur einzigen wahren Weltweisheit, zur Erkenntnis der Natur, scheint jetzt in Deutschland ein allgemeiner Geschmack geworden zu sein“. (W. Maltz. III, 383.)

glaubigten Zeugnissen sichere Kenntnisse einzuziehen, ohne in Gefahr zu sein, statt der Erlangung einer richtigen Wissenschaft der natürlichen Merkwürdigkeiten uns in einer Welt von Fabeln zu verirren." Er hatte also bei der Einrichtung des neuen Kollegs auch eine rein wissenschaftliche Intention. Er sah es auf eine richtige Wissenschaft der natürlichen Merkwürdigkeiten ab und wollte sie durch Einziehung sicherer Kenntnisse aus beglaubigten Zeugnissen kultivieren helfen.

Diese Wissenschaft, wie er sie sich denkt, ist die physische Geographie. Im Unterschiede von der mathematischen und der politischen Geographie „erwägt" sie, sagt er, „bloss die Naturbeschaffenheit der Erdkugel und was auf ihr befindlich ist: die Meere, das feste Land, die Gebirge, Flüsse, den Luftkreis, den Menschen, die Tiere, Pflanzen und Mineralien. Alles dieses aber nicht mit derjenigen Vollständigkeit und philosophischen Genauigkeit in den Teilen, welche ein Geschäft der Physik und Naturgeschichte ist, sondern mit der vernünftigen Neubegierde eines Reisenden, der allenthalben das Merkwürdige, das Sonderbare und Schöne aufsucht, seine gesammelten Beobachtungen vergleicht und seinen Plan überdenkt." Demnach sollte sie Kenntnis von der Naturbeschaffenheit der Erdkugel und dessen, was auf ihr befindlich ist, Kenntnis von der Naturbeschaffenheit des Menschen gewähren. Sie sollte mithin einen Teil oder Abschnitt enthalten, der etwa als ethnologischer oder anthropogeographischer dürfte bezeichnet werden, weil er Kenntnis des Menschen als Naturobjekts nach dessen Naturanlagen und den ihm von der Natur gesetzten Zwecken zu liefern bestimmt war.

Damit sie sich aber nicht in physikalische Untersuchungen und naturwissenschaftliche Beschreibungen

verliere, sollte sie für die Auswahl ihrer Gegenstände und die mehr oder weniger ausführliche Behandlung derselben die Neubegierde eines vernünftigen Reisenden zur Norm nehmen, mithin eines solchen, welcher reist, um Bildung zu erlangen, — Bereicherung seines Wissens durch das Merkwürdige, Vermehrung des gesellschaftlichen Unterhaltungsstoffs durch das Seltsame, und Kultivierung des Geschmacks durch das Schöne. Seine Neubegierde treibt ihn, das Merkwürdige, uas Seltsame, das Schöne aufzusuchen; seine Vernunft aber bestimmt ihn, dies alles in methodischer Ordnung seiner Erfahrung einzufügen an dem Leitfaden von Begriffen und Normen, die ihm der planmässig verfolgte Bildungszweck seiner Reise an die Hand gibt.

Also unter der Führung der Vernunft nach einem wohl überlegten Plane eine Phantasiereise über die Erdkugel zu machen, und zwar ohne erhebliche Beschwerde, ob sich gleich die dazu dienlichen Nachrichten in vielen und grossen Werken zerstreut fänden, wollte er der studierenden Jugend ermöglichen, als er im Jahre 1757 das Kolleg über physische Geographie in den Kreis seiner ständigen Vorlesungen aufnahm. Warum er diese Aufnahme nicht schon bei dem erstmaligen Lesen desselben, mithin ein Jahr oder ein halbes Jahr früher vollzog, ist nicht anzugeben. Eine Mutmassung über sein Motiv, wie etwa: er habe zunächst nur erproben wollen, ob „der vernünftige Geschmack“ der „aufgeklärten Zeiten“ auch schon der studierenden Jugend in Königsberg eigen sei, würde jedes tatsächlichen Anhalts entbehren. Ebensowenig ist zu sagen, was für eine Amplifikation es war, mit der er im Jahre 1757 „seinen“ ursprünglichen „Plan ansehnlich erweitert“ hatte.

In der Ankündigung des Kollegs, die er dem Entwurfe

desselben voranschickte, ist nur noch eine Äusserung für die Tendenz seines Vorhabens von Bedeutung, nämlich der Schlusssatz. Hier heisst es: Der Entwurf sollte zu dem Urteil befähigen, „ob es, ohne dem Namen eines Gelehrten Abbruch zu tun, erlaubt sei, in diesen Dingen unwissend zu sein". Also sollte sich doch ein gelehrtes Interesse, das Interesse an Erweiterung und Ausdehnung der Kenntnisse im Gebiete historischen (nicht rationalen) Wissens auch in der studierenden Jugend anderen Interessen, die sie zur Beschäftigung mit der physischen Geographie hinziehen konnten und durften, beigesellen.

Diese in der Ankündigung gegebenen Bestimmungen über die Vortragsart und die Absichten, die Kant in seinem neuen ständigen Kolleg befolgen und verfolgen wollte, erhalten gegen das Ende des Entw rfs der physischen Geographie, der auf die Ankündigung folgt, zwei Ergänzungen, von denen die eine über die Methode, die andere über die Zwecke des Kollegs weiteren Aufschluss liefert.

Hier äussert Kant ausdrücklich mit Bezug auf das Mineralreich, aber ohne Frage dem Gedanken nach mit Bezug auf die übrigen Reiche und auf alle Hauptstücke der physischen Geographie: die Merkwürdigkeiten sollten „auf eine historische und philosophische Art durchgegangen werden". Mit anderen Worten: Seine Vorträge über physische Geographie sollten nicht Vorträge zyklopischer Gelehrsamkeit werden, nicht Vorträge, denen das Auge der Philosophie fehlte, sondern Vorträge, welche die historischen Data überlieferten in einem nach Prinzipien angelegten, systematischen Ganzen.

Über den Zweck des Kollegs findet sich dort folgende Angabe:

„Ich trage dieses" — nämlich Tierreich, Pflanzen-

reich, Mineralreich — „zuerst in der natürlichen Ordnung der Klassen vor, und gehe zuletzt in geographischer Lehrart alle Länder der Erde durch, um die Neigungen der Menschen, die aus dem Himmelsstriche, darin sie leben, herfliessen, die Mannigfaltigkeit ihrer Vorurteile und Denkungsart, in so ferne dieses alles dazu dienen kann, den Menschen näher mit sich selbst bekannt zu machen, einen kurzen Begriff ihrer Künste, Handlung und Wissenschaft, eine Erzählung der oben schon erklärten Landesprodukte an ihren gehörigen Orten, die Luftbeschaffenheit u. s. w., mit einem Worte, alles, was zur physischen Erdbetrachtung gehört, darzulegen.

Hiernach hat „der physischen Geographie besonderer Teil“ unverkennbar mindestens eine ziemlich ausgeführte Skizze einer vergleichenden Anthropogeographie zu liefern. Sie sollte den Menschen, wie er aus der Hand der Natur kommt, und wie er sich unter dem unmittelbaren Einfluss der Natur in seinen Neigungen, seinen Vorurteilen, seiner Denkungsart, auch in Künsten, „Handlung und Wissenschaft“, aber immer nur als Naturprodukt entwickelt, darstellen. Sie sollte Menschenkenntnis lehren.

Warum Kant bei seinem damals noch „frei übernommenen“ und betriebenen „Geschäfte der reinen Philosophie“ (R. VII, 2 A., 7. Anm.) Menschen- und Weltkenntnis für die akademische Jugend, vielleicht sofern sie sich ihrerseits ebenfalls mit dem „Geschäft der reinen Philosophie“ einigermassen bemengte, als förderlich ansah, hat er in dem Programm vom Jahre 1757 nicht ausgesprochen. Er tat dies aber acht Jahre später.

d) Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765—1766. (R. I, 289 u. ff.)

Er beginnt die Anzeige von der Veränderung, die

er in der Lehrart seiner Vorlesungen über „Physische Geographie“ im Jahre 1765 zu treffen nützlich fand, mit den Sätzen:

„Als ich gleich zu Anfange meiner akademischen Unterweisung erkannte, dass eine grosse Vernachlässigung der studierenden Jugend vornehmlich darin bestehe, dass sie frühe vernünfteln lernt, ohne genugsame historische Kenntnisse, welche die Stelle der Erfahrenheit vertreten können, zu besitzen; so fasste ich den Anschlag, die Historie von dem jetzigen Zustande der Erde, oder die Geographie im weitesten Verstande zu einem angenehmen und leichten Inbegriff desjenigen zu machen, was sie zu einer praktischen Vernunft vorbereiten und dienen könnte, die Lust rege zu machen, die darin angefangenen Kenntnisse immer mehr auszubreiten. Ich nannte eine solche Disziplin, von demjenigen Teile, worauf damals mein vornehmstes Augenmerk gerichtet war: physische Geographie“ (R. I, 297 u. 298).

Mich dünkt, dass Kant hier das Hauptmotiv seines Entschlusses zur Einrichtung eines Kollegs über physische Geographie angibt, sofern dieser Entschluss vor allem zugunsten der akademischen Jugend gefasst war. Für sie sollte die physische Geographie eine Vorbereitungs- und Hilfswissenschaft der Philosophie werden, — der Metaphysik, mithin der Ontologie, der Kosmologie, der empirischen wie rationalen Psychologie, der theologia naturalis, weiterhin auch der Ethik. Er hielt es für bedenklich, dass die akademische Jugend zu spekulieren anfange über das Ding, ohne die Dinge, über die Welt, ohne mindestens die Erde, über die Menschenseele, ohne die Seelen der Menschen, über Gott, ohne mannigfaltige Vorstellungen von Gott zu kennen, — dass sie über Sittlichkeit räsoniere, ohne etwas von den Sitten der Völker zu wissen. Diesen

Mangel in der Vorbereitung der akademischen Jugend hatte er gewiss schon während seiner eigenen Universitätsstudien-Jahre gefühlt und späterhin bei Gesprächen mit Studenten wahrgenommen, und er erkannte ihn klar als „eine grosse Vernachlässigung“ gleich in dem ersten Semester seiner Privatdozentur. Daher wollte er die physische Geographie zu „einem Inbegriff desjenigen machen, was“ die akademische Jugend „zu einer praktischen Vernunft vorbereiten könnte“, d. h. wohl in allgemeinstem Sinne: was dazu vorbereiten könnte, Theorie und Praxis zu vereinigen, allgemeine Begriffe an empirischem Material zu erläutern, teils subsumierend empirische Data unter Begriffe zu bringen, teils reflektierend Begriffe zu finden zu empirischen Daten. Dazu wollte er jenen „Inbegriff“ in Vorträgen darbieten, deren leichte Fasslichkeit Lust zu fortgesetzter Ausbreitung der auf angenehme Art gewonnenen Kenntnisse erweckte.

Aus der „Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen“ ist ferner zu ersehen, dass er für das Wintersemester 1765/66 und weiterhin mit seinem Kolleg über physische Geographie eine durchgreifende Umgestaltung vornehmen wollte, von der man nicht behaupten, aber auch nicht unbedingt verneinen darf, dass sie sich bei der Abhaltung des Kollegs zwischen den Jahren 1757 und 1765 schon irgend wie vorbereitet hatte.

Er wollte den „allgemeinen Teil der physischen Geographie“, welcher vom Meere, der Geschichte des festen Landes und der Inseln, der Quellen und Brunnen, der Flüsse und Bäche, des Luftkreises, der Winde, dem Zusammenhange der Witterung mit dem Erdstriche oder den Jahreszeiten, von der Geschichte der grossen Erdveränderungen, zuletzt von der Schiffahrt handelte, einschränken, darin jetzt bei der Angabe der Merk-

würdigkeiten der Natur durch ihre drei Reiche die Auswahl aus dem Gesichtspunkte der Seltenheit oder auch des Einflusses derselben auf industrielle und merkantile Tätigkeit, auf staatliche Entwicklung treffen, und, indem er die Verbindung der Länder als in ihrem und der Meere natürlichem Verhältnis begründet aufwiese, diesen ersten Teil, welcher die physische Geographie bilden sollte, zum Fundament der Geschichte machen.

Er wollte dann in einem zweiten Teile über „den Menschen nach der Mannigfaltigkeit seiner natürlichen Eigenschaften, und dem Unterschiede desjenigen, was an ihm moralisch ist, auf der ganzen Erde“ eine Betrachtung anstellen, — „eine sehr wichtige und eben so reizende Betrachtung, ohne welche man schwerlich allgemeine Urteile vom Menschen fällen kann, und wo die, unter einander und mit dem moralischen Zustande älterer Zeiten geschehene, Vergleichung uns eine grosse Karte des menschlichen Geschlechts vor Augen legt (R. I, 298).“ Er wollte also in diesem zweiten Teile ethnologische Darstellungen geben, Darstellungen von der Mannigfaltigkeit der natürlichen Eigenschaften des Menschen auf der ganzen Erde, mithin von den mannigfaltigen natürlichen Eigenschaften der Menschen, der Völker in allen fünf Erdteilen, wie ihrer Rassenart, Abstammung, Hautfarbe, Körperbildung, ihren intellektuellen Anlagen, vielleicht auch den Dispositionen ihrer Gefühls- und Begehrungsvermögen, ausserdem aber „den Unterschied desjenigen“ erwägen „was an ihm“ — dem Menschen auf der ganzen Erde — „moralisch ist“, mithin die verschiedenen moralischen Eigenschaften, die in Verbindung mit den verschiedenen natürlichen Eigenschaften unter verschiedenen Völkern emporkommen, wie etwa Beharrlichkeit und Unstetig-

keit, Friedfertigkeit und Streitsucht, Versöhnlichkeit und Rachgier, Tapferkeit und Feigheit, Freiheitsliebe und Unterwürfigkeit, vielleicht auch verschiedene sittliche Vorstellungen und Sitten, kurz die verschiedenen Nationalcharaktere schildern. Durch die Kenntnisse, die er von den Menschen überlieferte, wollte er die Bedingungen darbieten, „ohne welche man schwerlich allgemeine Urteile vom Menschen fällen kann," — durch „eine grosse Karte des Menschengeschlechts", welche er, die moralischen Zustände in den verschiedenen Völkern und diese ihre Zustände in älteren und jüngeren Zeiten vergleichend, „vor Augen legte," zur Behandlung ethischer Fragen vorbereiten.

Indem so der erste Teil seiner physischen Geographie der Geschichte, der zweite Teil derselben der Ethik dienen sollte, sollten beide zusammen einen weiteren Zweck erfüllen, nämlich die Gestaltung der Reiche erklären, wie er sie in dem dritten Teile vorzuführen gedachte. Denn er kündigte weiter an:

„Zuletzt wird dasjenige, was als eine Folge aus der Wechselwirkung beider vorher erzählten Kräfte angesehen werden kann, nämlich der Zustand der Staaten und Völkerschaften auf der Erde erwogen, nicht sowohl wie er auf den zufälligen Ursachen der Unternehmung und des Schicksals einzelner Menschen, als etwa der Regierungsfolge, den Eroberungen oder Staatsränken beruht, sondern im Verhältnis auf das, was beständiger ist, und den entfernten Grund von jenen enthält, nämlich die Lage ihrer Länder, die Produkte, Sitten, Gewerbe, Handlung und Bevölkerung."

Hiernach wollte er in dem dritten Teile die natürliche Beschaffenheit der Länder — mithin ihre Lage, ihre Begrenzung durch Gebirge oder Meere, ihre daraus folgende Isolierung oder Zugänglichkeit, ihr Klima, die Art ihres Bodens, die Mannig-

faltigkeit ihrer Produkte — als die eine Kraft, und die moralische Beschaffenheit ihrer Bewohner — mithin ihre Nationalcharaktere, ihre Tätigkeitsart, ihre Gewerbe, ihren Handel — als die zweite Kraft ansehen, die in ihrem Zusammenwirken den entfernten Grund enthielten, aus welchem der Zustand der auf den mancherlei Territorien und unter den mancherlei Völkerschaften der Erde emporgekommenen Staaten sich als möglichst beständige Folge zum grossen Teile herleiten lasse.

Diese „Nachricht" von der veränderten Einrichtung seines Kollegs über die physische Geographie konnte vielleicht zu grossartige Vorstellungen von den Intentionen erwecken, die er mit ihm verband, — etwa die Vorstellungen, dass er die am Schlusse seiner „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral" (1763) in Betracht genommenen „Empfindungen des Guten" (R. I, 109), wie sie in verschiedenen Völkern unter verschiedenen Himmelsstrichen hervorgetreten seien, in ausführlicher Schilderung vorlegen, dass er die in seinen „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" (1764) abgelehnte Untersuchung, ob die Nationalcharaktere von den Zeitläuften und der Regierungsart abhängig, mithin zufällig, oder ob sie „mit einer gewissen Notwendigkeit an das Klima gebunden seien" (R. IV, 446 Anm.), aufnehmen und diese Frage entscheiden werde. Vielleicht, um dergleichen übertriebene Erwartungen zu mässigen, aber in anderer Richtung doch zu spannen, wies er in dem nun folgenden Satze seiner „Nachricht" auf den Nutzen hin, welchen die für akademische Vorlesungen nur in gedrängter Kürze mögliche Behandlung einer „physisch-moralisch- und politischen Geographie" schaffen könnte:

„Selbst die Verjüngung, wenn ich es so nennen

soll, einer Wissenschaft von so weitläufigen Aussichten nach einem kleinern Massstabe, hat ihren grossen Nutzen, indem dadurch allein die Einheit der Erkenntnis, ohne welche alles Wissen nur Stückwerk ist, erlangt wird.“

Hiermit sprach er deutlich aus, dass er die physische Beschaffenheit der Erde, die moralische Beschaffenheit der Menschen, und das reziproke Wirken dieser beiden „Kräfte“ zur Erzeugung jener staatlichen Formationen, welche die politische Geographie aufzeige, nicht in einem grossen Gemälde darstellen wolle, in welchem jeder Teil eine genaue Detailausführung erhielte, sondern in einem Bilde von bescheidenem Umfange, das bloss die wesentlichsten Teile skizzenartig bemerklich machte. Aber er gab auch den Fingerzeig, dass diese kleinere Leistung für diejenigen, die in die Wissenschaft eingeführt würden, vor der grösseren den Vorzug hätte, die Übersicht des Ganzen und die Erfassung jener Einheit in mannigfaltigen Elementen zu erleichtern, welche allein, wie alles Wissen, so auch das geographische in Erkenntnis verwandelte und, wenn in der Geographie erlangt, den Antrieb böte, sie in jeder Wissenschaft, mit der man sich beschäftigte, zuvörderst aber in jedem Zweige der Philosophie zu erlangen.

Schliesslich macht er in der „Nachricht“ vom Jahre 1765 emphatisch auf den — in der „Ankündigung vom Jahre 1757 bloss innuierten — Nutzen aufmerksam, welchen die durch ein Studium der physischen Geographie gewonnenen Kenntnisse zumal einem Gelehrten dadurch bringen könnten, dass sie ihm bei gesellschaftlicher Konversation einen interessanten Gesprächsstoff darböten.

„Darf ich nicht auch in einem geselligen Jahrhunderte, als das jetzige ist, den Vorrat, den eine

grosse Mannigfaltigkeit angenehmer und belehrender Kenntnisse von leichter Fasslichkeit zum Unterhalt des Umganges darbietet, unter den Nutzen rechnen, welchen vor Augen zu haben, es für die Wissenschaft keine Erniedrigung ist? Zum wenigsten kann es einem Gelehrten nicht angenehm sein, sich öfters in der Verlegenheit zu sehen, worin sich der Redner Isokrates befand, welcher, als man ihn in einer Gesellschaft aufmunterte, doch auch etwas zu sprechen, sagen musste: was ich weiss, schickt sich nicht, und was sich schickt, weiss ich nicht.*)

Es gehört nicht hierher, darzulegen, wie Kant selbst es wohl verstand, sein ausgebreitetes geographisches Wissen gelegentlich zur Unterhaltung und Belehrung der Teilhaber an seinen geselligen Unterredungen zu verwerten, — jenen Unterredungen, für welche die Benutzung der Isokratischen Antithese die Charakteristik ergeben dürfte: er wusste in jedem Moment Schickliches zu sagen, und schicklich auf das zu entgegnen, was andere Schickliches oder Unschickliches sagten.**)

---

*) Nach Plutarch (Stereot.-Ausg. Leipz. Tauchnitz. 1829. Tom. V. Moralia. p. 144. Orator. Vit.): *ἑστιώμενος δέ ποτε παρὰ Νικοκρέοντι, τῷ Κύπρου τυράννῳ, προτρεπομένων αὐτὸν τῶν παρόντων διαλεχθῆναι, ἔφη· Οἷς μὲν ἐγὼ δεινὸς, οὐχ ὁ νῦν καιρὸς, οἷς δὲ ὁ νυν καιρὸς, οὐκ ἐγὼ δεινός.*

**) Der obige Satz soll natürlich keine zulängliche Charakteristik von Kants Gesprächsführung oder Vortragsweise liefern. Die eine und die andere, zumal aber die erstere deutlich zu vergegenwärtigen, dürfte schwer fallen. Welch ein anziehendes, welch ein illustres Bild ersteht der Phantasie aus dem Versuch, Pörschkes Schilderung von Kants Vortrag, Gespräch, Persönlichkeit in der Vorstellung zu realisieren! Aus dieser Schilderung — die Pörschke nach „einem siebenundzwanzigjährigen Umgange“ mit Kant entwarf — will ich nur folgende bisher nicht genug beachtete Stelle herausheben: „Die eigentlich gelehrten Schriften sind fast allenthalben gelehrter als ihre Verfasser; Schriften origineller

Wie und in wie weit Kant den Plan zu seinem Kolleg über physisch-moralisch-politische Geographie ausgeführt habe, ist nicht zu bestimmen. Denn es ist auch nicht eine einzige Mitteilung vorhanden, welche darüber Aufschluss gäbe, wie viel oder wie wenig er in seinen Vorlesungen über physische Geographie vom Wintersemester 1765/66 an auf eine Darstellung der moralischen Zustände der Völker und der Beeinflussung staatlicher Bildungen durch diese Zustände sowohl wie durch die natürliche Beschaffenheit der Erdgebiete, auf denen die Staaten erwuchsen, eingegangen sei.

Ebensowenig ist irgendwie zu bestimmen, ob er schon vor dem Wintersemester 1765/66 physische Geographie anders vorgetragen habe, als er nach dem Entwurfe vom Jahre 1757 sie vorzutragen willens war. Nach der „Nachricht" vom Jahre 1765 hatte er „diesen Entwurf allmählich erweitert". Aber worin die Erweiterung bestand, lässt sich nicht angeben.

Die Aufzeichnungen über physische Geographie, die im Wintersemester 1763/64 nach Kants Vorträgen

---

Selbstdenker enthalten nie den ganzen Geist derselben: jene sind über ihre Urheber, diese unter ihnen. Kant war in seinen Vorlesungen weit geistvoller als in seinen Büchern. Er hat bei Tische einen unermesslichen Ideenreichtum verschwendet; er warf genialische Gedanken zu tausenden aus, deren er sich nachher selten mehr bewusst war; oder er hatte auch nicht Stetigkeit genug, sie weiter auszuführen. In ihm sah man, wie Kindlichkeit und Genialität miteinander verwandt waren, sein Geist trug neben den herrlichsten Früchten zahllose Blüten, welche oft nur auf Augenblicke ergötzten und nützten" (Vorles. bei Kants Geburtsfeier, den 22. April 1812. Von Prof. Pörschke. — Königsb. Archiv für Philos., Theol., Sprachkunde und Gesch., von Delbrück, Erfurdt, Herbart u. s. w. 1 Bd. Königsb. 1812. S. 542). — Diese Stelle allein genügt, um die Meinung als pedantisch zu dokumentieren, dass Kant in seinen gedruckten Werken und Abhandlungen je über irgend ein Thema, das er dort behandelte, seinen Gedankenvorrat völlig ausgegeben, seinen Ideenreichtum erschöpft hatte.

von Herder gemacht und in dem literarischen Nachlass desselben aufgefunden sind, liefern über eine solche etwaige Erweiterung keinen, — oder einen nur negativen Aufschluss. In seinem Vortrage: „Kants Bedeutung als akademischer Lehrer der Erdkunde"*) berichtet Paul Lehmann über jene Aufzeichnungen: „Unter den Papieren Herders befinden sich Nachschriften der Vorlesungen über die physische Geographie — — —. Mit Bleistift und Tinte geschrieben, liegt ein nicht immer leicht zu lesendes und bei den vielen Zeichen für die häufigst wiederkehrenden Worte zuweilen schwer zu deutendes Brouillon von vielen einzelnen Vorlesungen vor,**) das mit manchen Abschnitten aus dem zweiten Bande Rinks (z. B. Schubert, VI, S. 637 fg.) oft wörtlich, in der Anordnung aber genau übereinstimmt. Den ersten Teil, der die eigentliche physische Geographie enthält, hat Herder recht sorg-

*) S. „Verhandlungen des 6. Deutschen Geographentages zu Dresden am 28., 29. u. 30. April 1886. Hersg. v. Gebauer. Berlin 1886." S. 119—157. Separat-Abdr. Berlin 1886. Verl. v. Dietr. Reimer. (40 S. gr. 8.)

**) Demgemäss ist wohl R. Hayms Angabe in seinem Buche: „Herder nach seinem Leben und seinen Werken dargestellt", Berl. 1 Bd. 1877. S. 33 einzuschränken: „Nur ein zusammenhängendes Heft aus Herders Studienzeit ist in seinen Papieren vollständig und in sauberer Fassung erhalten —: es ist ein Heft über die von Kant vorgetragene physische Geographie." — Übrigens hat Haym, indem er erzählt: „Herder lässt sich am 10. August als Studiosus der Theologie immatrikulieren" (a. a. O. S. 21), zwei verschiedene Data in eins genommen. Herder wurde am 10. August 1762 immatrikuliert und am 11. August 1762 bei der theologischen Fakultät inskribiert. Dahin ist zu berichtigen die Angabe in den Erinnerungen aus dem Leben Herders (S. W. Stuttg. Cotta. Zur Philos. u. Gesch. Th. 20. 1830. S. 54), wonach Herders „Inskriptions-Zeugnis als Student" das Datum: 9. August soll getragen, und die Schubertsche Angabe (Kants Biogr. R. XI, 2 A., 40), wonach Herder auf der Königsberger Universität „von Michaelis 1762" an soll studiert haben.

fältig ausgearbeitet. Unschwer gelang es mir, die auf Quartblättern niedergeschriebenen und sich getreu an das — von einzelnen Vorlesungen ebenfalls vorhandene — „Brouillon“ haltenden Ausführungen zu ordnen. Sie entsprechen bei Schubert dem S. 415—588 bis Absatz 1 abgedruckten Teile, doch so, dass auf die S. 415—452 abgedruckten mathematischen „Vorbegriffe“ [sollte entweder heissen: Einleitung und mathematische Vorbegriffe, oder: auf die S. 433—452 abgedruckten mathematischen Vorbegriffe] „von den 56 enggeschriebenen Quartseiten nur eine einzige kommt“. Lehmann berichtet weiter: „1763 behandelte Kant den ersten Teil,“ d. h. den allgemeinen Teil der physischen Geographie, „wie aus Herders Kollegienheft hervorgeht, in 6 Hauptstücken: Geschichte des Meeres, vom festen Lande, vom Erdbeben und feuerspeienden Bergen, Geschichte der Quellen und Brunnen, Geschichte der Flüsse und Geschichte des Luftkreises. Ob die „Veränderungen“ [die die Erde ehedem erlitten hat] „in einem siebenten“ [gemäss dem Entwurf vom Jahre 1757] „folgten, ist, da die Ausarbeitungen abbrechen, nicht ersichtlich“ (ibid. S. 131. Sep.-Abdr. S. 15).

Dieser Bericht Lehmanns ergibt, dass für das Wintersemester 1763/64 aus Herders Aufzeichnungen gar keine Erweiterung des Kantschen Entwurfes vom Jahre 1757 zu konstatieren ist. Niemand weiss über die allmähliche Erweiterung von Kants Plan zu seinem Kolleg über physische Geographie in den Jahren vor 1765 etwas Bestimmtes, wie niemand über die Ausführung von Kants Plan zu jenem Kolleg aus dem Jahre 1765 in den darauf nächstfolgenden Jahren irgend etwas weiss. Freilich hat B. Erdmann für Kants physisch-geographische Vorlesungen nach dem Wintersemester 1765/66 schnell eine Vermutung fertig.

„Einen Vorlesungsplan aus etwa dieser Zeit“, heisst es in seiner Abhandlung „Zur Entwicklungsgeschichte von Kants Anthropologie“ (S. 46, Anm. 2 der „Reflexionen Kants zur Anthropologie“), „dürfen wir mit Wahrscheinlichkeit im fünften Paragraphen von Rinks Ausgabe der physischen Geographie (K. W. VIII. 159) vermuten. Derselbe enthält zunächst ausser der mathematischen (und physischen) noch die moralische und politische Geographie im oben bestimmten Sinne. An diese schliessen sich dann noch die merkantilische Geographie, deren Ort allerdings befremdlich weit von der physischen Geographie, aus der sie unmittelbar erwächst, getrennt ist, sowie eine theologische Geographie, die analog den übrigen „die theologischen Prinzipien nach der Verschiedenheit des Bodens“ gibt, durch die sie „mehrenteils sehr wesentliche Veränderungen erleiden.“ Endlich sollen „die Abweichungen der Natur in dem Unterschiede zwischen Jugend und Alter, ferner das, was jedem Lande eigentümlich ist, bemerkt werden.“ In den ersten sechs Abschnitten haben wir einen Plan, in dem der mathematisch-physische Teil durch den anthropologischen fast erdrückt scheint. Wir dürfen daher schliessen, dass von den „fast dreifachen, zu verschiedenen Zeiten von Kant ausgearbeiteten Heften“, die Rink bei seiner nachlässigen Ausgabe benutzt hat, ein ganzes oder ein Bruchstück dieser Zeit angehört. Die zitierten Andeutungen über eine Geographie der Lebensalter u. s. w. stammen allem Anschein nach aus einem Marginal Kants zu diesem Entwurf.“

Aber von diesen Vermutungen B. Erdmanns ist die erste voreilig, die zweite unhaltbar, die dritte vielleicht teilweise richtig, jedoch bedeutungslos.

Voreilig ist die Vermutung, dass im § 5 des ersten Teils von Rinks Ausgabe der Vorlesungen über phy-

sische Geographie ein „Vorlesungsplan aus etwa dieser Zeit“, also aus einem der Jahre zwischen 1766 und etwa 1770 dargeboten werde. Denn B. Erdmann übersieht: Nach jenem Paragraphen wollte Kant in seinen Vorlesungen über physische Geographie keineswegs — zu irgend einer Zeit — 1. eine physische Geographie, 2. eine mathematische, 3. eine moralische, 4. eine politische, 5. eine merkantilische, 6. eine theologische, sondern er wollte ausgesprochenermassen nur eine physische Geographie liefern und daneben von „allen übrigen möglichen Geographien“, deren es nach seiner Ansicht fünf gab, „die Hauptstücke einer jeden dieser letztern“ „in der Kürze“ abhandeln. Demnach wollte er nicht, wie B. Erdmann vermutet, eine Geographie „in sechs Abschnitten“ vortragen, in welchen neben der physischen Geographie als dem ersten Teile die fünf „übrigen möglichen Geographien“ fünf gleich ausführlich behandelte, gleich streng abgesonderte Teile bildeten, sondern das Corpus seiner Vorlesungen sollte immer nur die physische Geographie ausmachen, d. h. 1. deskriptive Zerlegung des Erdkörpers in die Bestandstücke auf, unter, und über seiner Oberfläche, mithin Darstellung von Meer, Festland, Inseln, Quellen, Brunnen, Bächen, Flüssen, Atmosphäre, Winden, Witterung, Erdveränderungen, 2. Beschreibung der Erzeugnisse des Erdkörpers, — der Menschen, Tiere, Pflanzen, Mineralien, während vorher einleitungsweise die Grundbegriffe der mathematischen Geographie zu erörtern und hinterher in einem kursorisch behandelten Teile die Naturmerkwürdigkeiten der Erde nach ihrer Verteilung an die verschiedenen Länder mit Ausblicken auf staatliche Institutionen, sittliche und religiöse Vorstellungen, so wie merkantile Verhältnisse als Folgen aus der natürlichen Beschaffenheit der verschiedenen Himmelsstriche zu betrachten waren. Eine solche Ge-

stalt haben denn auch Kants Vorlesungen über physische Geographie in der Rinkschen Ausgabe und in den drei mir bekannten Nachschriften des Kollegs aus verschiedenen Semestern, welche alle in der Anlage des Ganzen mit einander übereinstimmen. Kurz, Kant hat im Jahre 1765 wohl „eine physisch-moralisch- und politische Geographie“ liefern wollen, aber niemals eine physisch-mathematisch-moralisch-politisch-merkantilisch-theologische Geographie.

Mit der ersten Vermutung fällt die aus ihr gefolgerte, — die zweite, „dass von den „fast dreifachen, zu verschiedenen Zeiten von Kant ausgearbeiteten Heften“, die Rink bei „seiner“ — wie B. Erdmann hier überflüssigerweise bemerkt — „nachlässigen Ausgabe benutzt hat, ein ganzes oder ein „Bruchstück“ der Zeit zwischen 1766 und etwa 1770 „angehört“. Aber gegen diese Vermutung ist, abgesehen von ihrer Hinfälligkeit als Folgerung aus der ersten, speziell geltend zu machen:

Steht es denn fest, dass Rink drei zu verschiedenen Zeiten von Kant ausgearbeitete Hefte benutzt hat? P. Lehmann erhebt auf S. 126 (S.-A. S. 10) seines oben zitierten Vortrags Zweifel dagegen. Er ist der Ansicht, dass die Ausarbeitungen Kants Rink nicht in drei verschiedenen Redaktionen, sondern dass nur verschiedene Redaktionen einzelner Teile ihm vorgelegen hätten, dass Kant in der Hauptsache stets den ursprünglichen Ausarbeitungen gefolgt sei, dass die Gesichtspunkte und Einteilungen des „Entwurfes“ vom Jahre 1757 mit geringen Abänderungen massgebend blieben. Die von P. Lehmann dabei angezogene Erklärung Schuberts, seine Überzeugung, dass Kant in seinen physisch-geographischen Vorlesungen bei den häufigen Wiederholungen derselben sehr wenig geändert habe, gründe sich auf eine Ver-

gleichung von sechs Nachschriften des Kollegs aus den Jahren 1774 bis 1793 mit der Rinkschen Ausgabe (R. VI, Vorr. S. XI; u. S. 418 Anm. 1) werde ich weiter unten berühren. Hier merke ich nur an, dass die drei auf der hiesigen Königlichen und Universitätsbibliothek befindlichen Nachschriften des Kollegs über physische Geographie die Ansicht Lehmanns in soweit bestätigen, als aus ihnen hervorgeht, dass Kant sicher noch im Jahre 1784, wahrscheinlich auch in einem der späteren 1780 iger Jahre, und wiederum sicher noch im Jahre 1793 den in dem „Entwurf" vom Jahre 1775 angelegten Plan festgehalten und durchgeführt habe.

Doch selbst wenn man den Fall setzte, dass B. Erdmanns erste Vermutung stichhaltig, und wenn man ferner den Fall setzte, dass P. Lehmanns Zweifel zu beseitigen wäre — zwei Fälle, die beide nicht zutreffen —, so würde auch dann B. Erdmanns zweite Vermutung nur unter der Bedingung nicht ins Blaue gehen, wenn sich in den von Rink herausgegebenen Vorlesungen der physisch-geographische Teil durch einen anthropologischen „fast erdrückt" zeigte. Ein solches „Erdrückt"-sein aber zeigt sich dort nicht. B. Erdmann selbst erklärt in seiner „Diskussion" auf S. 48, Anm. 1: „Die Berliner Königliche Bibliothek besitzt eine Nachschrift der kantischen Vorlesung über physische Geographie aus dem Jahre 1772, welche durchaus ebensowenig anthropologischen Inhalt hat, als das später von Rink herausgegebene Handbuch." Also dies „Handbuch" hat nach B. Erdmann „durchaus" keinen anthropologischen Inhalt, oder mindestens „durchaus" keinen anthropologischen Inhalt von irgend welchem Belange. Das ist richtig.

Freilich gerät durch diese Erklärung B. Erdmann, wie ihm öfters begegnet, in Widerspruch mit sich selbst, — hier nämlich hinsichtlich seiner Behauptung über

den „Entwurf“ vom Jahre 1757. Denn warum sollten doch in dem Entwurf die physisch-geographische Gedankenreihe und die anthropologische „unklar gemischt durcheinanderlaufen“ (a. a. O. S. 42)? Weil Kant beiläufig im „allgemeinen Teil“ der physischen Geographie handeln wollte „von Häfen, Ankerplätzen, von Flüssen, die Goldsand führen, von der Gesundheit der Luft, von den Methoden, versunkene Sachen aus dem Meere in die Höhe zu bringen, vom Graben der Brunnen, von der Methode, das Gold aus dem Flusssande abzusondern“. Aber von diesen Dingen handelt Kant ja auch im „allgemeinen Teil“ der durch Rink herausgegebenen Vorlesungen! Von Häfen, Ankerplätzen R. VI, 463, dazu von Rheden S. 522, von Flüssen, die Goldsand führen S. 575, von der Gesundheit der Luft S. 531, 545, 578, von den Methoden, versunkene Sachen aus dem Meere in die Höhe zu bringen S. 466 u. 467, und auch davon, wie der Goldstaub aus dem Sande der Flüsse und der Bäche abgesondert werde, hat er, wenigstens nach Rinks Andeutung auf S. 575, geredet. Nur das Graben der Brunnen findet, wenn ich nicht irre, dort keine Erwähnung. Aber statt dieser einen „Beziehung auf den Menschen“, die ich dort nicht nachweisen kann, sind viele andere „innerhalb des allgemeinen Teils zerstreute Beziehungen auf den Menschen“ anzuführen, wie die Methoden, das Meerwasser von seinem Salze zu befreien S. 477—479, der Nutzen des Salzes im Meerwasser S. 480, die Gefahr der „hohlen See“ für die Schiffer S. 487, die Gefahr der Meeresstrudel für kleine Fahrzeuge, aber nicht für grosse Schiffe S. 494, die Verwendung des Treibholzes S. 504, die Schädlichkeit und die Nützlichkeit der Untiefen für die Schiffer, die Erfordernisse eines guten Ankergrundes S. 521, das Heimweh der Schweizer, Pommern, Westphäler S. 528, 529 (vgl. Anthrop. VII, 2 A. 77) und

anderer Volksstämme S. 532, die Abnahme der Schärfe der Sinne mit dem Fortschritt der geistigen Kultur des Menschen S. 551 Anm. 1, u. s. w. alles „Beziehungen auf den Menschen“, die nach B. Erdmanns ursprünglicher Behauptung alle für „anthropologische“ gelten müssten. Also entweder „anthropologischer Inhalt“ im „Entwurf“ von 1757 und im „Handbuch“ von 1802 oder kein anthropologischer Inhalt in beiden! Aber „anthropologischer Inhalt im Entwurf und kein „anthropologischer Inhalt“ im Handbuch ist ein offenbarer Widerspruch.

Indes ist es wahr, dass die von Rink herausgegebenen Vorlesungen keinen anthropologischen Inhalt haben, und zwar ebensowenig, als der „Entwurf“, nach dessen Plane sie durchweg gearbeitet sind, während sie nirgends auf einem Plane beruhen, in welchem der physisch-geographische Teil durch einen anthropologischen „fast erdrückt scheint“. Ist aber dieses „Erdrückt“-werden in den von Rink herausgegebenen Vorlesungen nirgends zu spüren, so ist in ihnen auch nirgends ein Kriterium vorhanden, an welchem B. Erdmann zufolge seiner — allerdings durchaus verkehrten — Ansicht über den Inhalt von Kants physischgeographischen Vorlesungen zwischen den Jahren 1766 bis 1770 ermessen könnte, ob ein Heft oder ein Bruchstück desselben aus jenen Jahren in das „Handbuch“ aufgenommen sei. Daher würde B. Erdmanns Vermutung, dass dieses geschehen sei, auch dann haltlos sein, selbst wenn es sicher wäre, dass „fast dreifache, zu verschiedenen Zeiten von Kant ausgearbeitete Hefte“ der Rinkschen Ausgabe zugrunde lägen — was nicht ganz sicher ist, und wenn es richtig wäre, dass im § 5 der Rinkschen Ausgabe ein Vorlesungsplan aus den Jahren 1766—1770 überliefert worden — was durchaus unrichtig ist.

Wie die zweite Vermutung haltlos ist, so ist es, wenigstens zum Teil, auch die dritte, dass die im 5ten Paragraphen von Rinks Ausgabe der physischen Geographie vorhandenen „Andeutungen über eine Geographie der Lebensalter u. s. w. allem Anschein nach aus einem Marginal Kants“ zu dessen — vermeintlich von B. Erdmann entdeckten — Vorlesungsplan aus der Zeit zwischen 1766 und 1770 „stammen“. Denn da die Vermutung über diesen Vorlesungsplan im allgemeinen nichts ist, so ist auch die Vermutung über ein Marginal zu diesem Plane im besonderen nichts. Demungeachtet kann es richtig sein, dass jene „Andeutungen über eine Geographie der Lebensalter“ in einer der Rink vorliegenden Ausarbeitungen Kant's als Marginal gestanden haben. Mag indess die Vermutung B. Erdmanns immerhin in diesem Stücke zutreffend sein: in diesem Stücke ist sie bedeutungslos oder höchstens von der Bedeutung, dass sie für den kritischen Scharfblick ihres Urhebers Zeugnis ablegt.

Mit der Verflüchtigung der eben beleuchteten Mutmassungen B. Erdmanns bestätigt sich meine Behauptung, dass keine Angaben darüber möglich sind, in welcher Art Kant das Programm zu seinem Kollegium über physische Geographie, welches die „Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765—66“ vorlegte, wirklich zur Ausführung gebracht hat.

e) Die Nachschriften von Kants Vorlesungen über physische Geographie.

Was für sechs Nachschriften von Kants Vorlesungen über physische Geographie es gewesen sind, durch deren Vergleichung mit der Rinkschen Ausgabe Schubert zu der Überzeugung gelangte, „dass Kant sehr wenig in diesen Vorlesungen bei den häufigen Wie-

derholungen geändert hat" (R. VI, Vorw. XI; u. S. 418 Anm.), kann ich nicht angeben. Die Königsberger Königl. und Universitätsbibliothek besitzt drei Nachschriften dieses Kollegs, eine aus dem Sommersem. 1784, eine andere undatierte, und eine dritte aus dem Sommersem. 1793, von denen Schubert wahrscheinlich nur die beiden ersteren, die letzte dagegen nicht gekannt hat.

Die Nachschrift vom Jahre 1784 bringt von einleitenden mathematischen Vorbegriffen nichts, und von dem ersten, dem allgemeinen Teil der physischen Geographie, welcher Meer, Land, Berge, Flüsse, Atmosphäre behandelt, so wenig, dass anzunehmen ist, entweder habe während des Sommersemesters 1784 Kant ihn nur im Auszuge gegeben, oder der Nachschreiber ihn nur im Auszuge wiedergegeben. Indes stimmt sie auch in diesem Teile hinsichtlich der Anlage, wie mit dem „Entwurf" vom Jahre 1757, so mit der Rinkschen Ausgabe völlig überein. Dagegen stimmt sie in dem zweiten Teile, welcher „die besondere Beobachtung dessen enthält, was der Erdboden in sich enthält" [bei Rink: „in sich fasst" R. VI, 610], nicht nur der Anlage nach, sondern durchweg und — von Hör- und Schreibfehlern abgesehen — beinahe wörtlich überein.

Die wichtigste von den oben bezeichneten Nachschriften scheint mir die zuletzt genannte, die dritte. Diese ausführliche, aber nicht ohne einige Mühe lesbare Nachschrift aus dem Sommersem. 1793 stimmt mit der Rinkschen Ausgabe nur dem Plane nach überein. Alles, was ich in ihr näher angesehen habe, weicht von den parallelen Darstellungen in der Rinkschen Ausgabe dem Inhalte nach zum Teil, der Fassung nach ganz ab. Schon die in der Einleitung kurz vorgetragene „Mathematische Geographie in physischer Rücksicht", welche „sich mit der Grösse, Figur der Erde

und deren Einteilung durch verschiedene Linien beschäftigt, die vermöge ihrer Bewegung um die Sonne und ihre Achse gedacht werden müssen", hat eine andere Ausführung, aber mehr noch „der allgemeine Teil der physischen Geographie, der die Oberfläche von Land und Seen behandelt", wie „der zweite Teil der physischen Geographie": „Die Produkte der Länder oder Naturalien im Reiche der Natur, so wie sie die verschiedenen Gegenden der Erde erzeugt haben", und „die Durchwanderung der Länder in physisch-geographischer Rücksicht". Da findet sich z. B. in der ersten Abteilung des zweiten Teils nicht ein besonderes „Hauptstück", ein besonderer „Abschnitt": „Vom Menschen", wie in der Nachschrift aus dem Jahre 1784 und in der Rinkschen Ausgabe, sondern es wird zu Anfang des Tierreichs „primordialiter der Mensch, als Gattung der Tiere in seiner Mannigfaltigkeit unter den Menschen nach den verschiedensten Weltstrichen" behandelt, und zuvörderst eine Auseinandersetzung — die sich weder in der Nachschrift aus dem Jahre 1784, noch in der Rinkschen Ausgabe findet — darüber gegeben, dass „sich nur eine Menschen-Gattung, nicht verschiedene Arten der Menschen auf der Erde annehmen" lassen. Und in der zweiten Abteilung des zweiten Teils ist die Regierungsweise, die gesellschaftliche Ordnung, die Religion der orientalischen Völker, zumal der Chinesen und der Hindostaner, bestimmter und genauer skizziert, als in der Nachschrift aus dem Jahre 1784 und in der Rinkschen Ausgabe.

Die auf der Königsb. Kgl. u. Univers.-Bibl. vorhandene, undatierte Nachschrift, welche in dem Plan des Ganzen mit den beiden vorhin erwähnten datierten Nachschriften übereinstimmt, aber den Text des Vortrags weniger ausführlich bringt, als jene, weicht wiederum in der Fassung und Formung des Materials

von der einen, wie von der anderen ab, nähert sich jedoch mehr der Nachschrift aus dem Jahre 1793, als der aus dem Jahre 1784. Es ist wohl möglich, dass sie aus der zweiten Hälfte der 1780iger Jahre herrührt. Wenigstens ist hier bei Bestimmung der Begriffe: Rasse und Varietät, die in der Nachschrift aus dem Jahre 1793 ebenfalls und in gleicher Weise, und in beiden Nachschriften in gleicher Weise wie in Kants Abhandlung: „Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie" vom Jahre 1788 geliefert wird, der Unterschied zwischen logischer Einteilung nach der Ähnlichkeit und physischer Einteilung nach der Verwandtschaft erörtert, welcher auch in jener Abhandlung vom Jahre 1788 ausdrücklich erwähnt und hervorgehoben wird (R. VI, 363 Anm.). Da er nun in der Nachschrift vom Jahre 1793 nicht in Betracht gezogen worden, so kann dieser Umstand vielleicht als ein — freilich nicht sicheres — Anzeichen dafür gelten, dass jene undatierte Nachschrift, von der ich schon bemerkte, dass sie sich in ihrem Tenor der Nachschrift aus dem Jahre 1793 annähert, nicht hinter, sondern vor das Jahr 1793, und zwar in die Zeit falle, in welcher der oben erwähnte Unterschied von Kant bei Diskussion der Forsterschen Einwürfe gegen seine Meinung über den Begriff und den Ursprung der Menschenrassen gemacht wurde, mithin in die Zeit um das Jahr 1788 herum. Auch erwähnt jene Nachschrift bei Schilderung der politischen Zustände in Hindostan Tippo-Sahibs, welcher von 1782—1799 regierte, wie eines Herrschers, dessen Herrschaft nicht eben erst begonnen, sondern schon einige Zeit hindurch gedauert hatte, obgleich ohne — für mich auffindbare — Andeutung, wie l a n g e sie bereits gedauert hatte.

Demnach bestätigen die auf der Königsberger Kgl. und Universitätsbibliothek vorhandenen Nachschriften

nicht die Ansicht Schuberts, „dass Kant sehr wenig in diesen Vorlesungen bei den häufigen Wiederholungen geändert hat".

Rink fügt den kurzen Notizen über Kaschemir in seiner Ausgabe die Erklärung bei: „Hier ist eine Lücke in der Kantschen Originalhandschrift, die ich — — — für jetzt nicht ausfülle." Dazu merkt Schubert (R. VI, 713 u. f. Anm.) an: „In den vor mir liegenden Nachschriften dieser Vorträge folgen nachstehende Materien: 1. Charaktere der Einwohner in Indien. 2. Naturmerkwürdigkeiten daselbst. 3. Wissenschaften der Indier. 4. Einkünfte des Moguls. 5. Religion der Indier. 6. Ehen" u. s. w.

Dieser Bemerkung Schuberts gegenüber habe ich meinerseits zu bemerken: In der Nachschrift aus dem Jahre 1784 folgen nach den mit der Rinkschen Ausgabe auch hier fast wörtlich übereinstimmenden kurzen Notizen über „Cachmir" allerdings die von Schubert angegebenen „Materien", aber unter formell etwas anderen Titeln: „§ 154. Charakter der Einwohner Indiens." — „§ 155. Naturalien." — „§ 156. Von den Wissenschaften." — „§ 157. Von den Einkünften des Moguls." — „§ 158. Von der Religion." — u. s. w., und ein Abschnitt: „6. Ehen" gar nicht, sondern statt dessen am Ende des „§ 158" nur die Sätze: „In dem Königreich Kalicut soll ein Weib bis 12 Männer zugleich heyrathen können. Man verkauft hier, wie sonst in Indien die Weiber und hält sie sclavisch. Die Verbrennung der Weiber der Braminen zugleich mit den Männern geschieht von ihnen bisweilen freywillig, bisweilen aber gezwungen." Dagegen hat die undatierte Nachschrift weder die angegebenen Paragraphen und Titel, noch stimmt dasjenige, was sie unmittelbar nach China über „Indostan" bringt, dem Inhalte nach mit der Nachschrift aus dem Jahre 1784 überein. Das-

selbe gilt von der Nachschrift aus dem Jahre 1793, welche wiederum von den beiden vorigen hier abweicht. Da jedoch die letztere, aller Wahrscheinlichkeit nach, Schubert nicht vorgelegen hat, so kommt sie für die Angabe desselben nicht in Betracht. Die beiden ersteren aber befanden sich ohne Frage unter den „sechs“, die Schubert vorlagen, und da diese in bezug auf das, was sie über Hindostan bringen, nicht mit einander übereinstimmen, so war Schubert nicht berechtigt, eine Angabe zu machen, welche die Vorstellung erwecken muss, dass in allen „vor“ ihm „liegenden Nachschriften“ die von ihm namhaft gemachten Materien in völliger, auch sachlicher Übereinstimmung folgen. Er hat wohl jene beiden Nachschriften nicht genauer mit einander verglichen und vermutlich aus der Nachschrift vom Jahre 1784 allerdings die „Materien“, diese aber mit veränderten Titeln angeführt.

f) Verhältnis von Kants physisch-geographischem Kolleg zu seinem anthropologischen.

Dass Kant den Inhalt seiner Vorlesungen über physische Geographie in den 1770iger, 80iger, und 90iger Jahren verschieden gestaltete, ist vorweg anzunehmen und überdies, hinsichtlich der beiden letzten Dezennien seiner Lehrtätigkeit, schon aus einer nur oberflächlichen Vergleichung der vorher erwähnten Nachschriften im allgemeinen zu ersehen. Wie er ihn aber im einzelnen während jener Zeit allmählich umwandelte, eine solche Darlegung würde für jeden, der daran Interesse hat, nur dann kontrollierbar sein, wenn Nachschriften aus jenen Dezennien gedruckt wären, darunter womöglich auch diejenige, die im Winter des Jahres 1772/73, als Kant in dem Hause des Herzogs Friedrich von Holstein-Beck Vorlesungen über

physische Geographie vor einem gemischten Kreise von Zuhörern hielt, angefertigt, von Kant eigenhändig korrigiert, mit mehreren kleinen Zusätzen versehen und dem Herzog von Holstein geschenkt war, und die im Jahre 1846 von Schubert der Kant-Gesellschaft zur Ansicht vorgelegt wurde (N. Pr. Prov.-Bl. Jahrg. 1846. Bd. I, S. 464). Indes, wenn auch nicht über den veränderten Inhalt, doch über die einigermassen veränderte Tendenz seiner physisch-geographischen Vorlesungen gibt Kant selbst im Jahre 1775 Aufschluss durch eine Mitteilung über seine Idee von einem nützlichen akademischen Unterrichte, dem er seine physische Geographie einreihte. In dem Programm nämlich: „Von den verschiedenen Rassen der Menschen“, das er „zur Ankündigung der Vorlesungen der physischen Geographie im Sommerhalbjahre 1775“ veröffentlichte, sagt er:

„Die physische Geographie, die ich hierdurch ankündige, gehört zu einer Idee, welche ich mir von einem nützlichen akademischen Unterrichte mache, den ich die Vorübung in der Kenntnis der Welt nennen kann. Diese Weltkenntnis ist es, welche dazu dient, allen sonst erworbenen Wissenschaften und Geschicklichkeiten das Pragmatische zu verschaffen, dadurch sie nicht bloss für die Schule, sondern für das Leben brauchbar werden, und wodurch der fertig gewordene Lehrling auf den Schauplatz seiner Bestimmung, nämlich in die Welt, eingeführt wird. Hier liegt ein zwiefaches Feld vor ihm, wodurch“ [sic; wovon?] „er einen vorläufigen Abriss nötig hat, um alle künftige Erfahrungen darin nach Regeln ordnen zu können: nämlich die Natur und der Mensch. Beide Stücke aber müssen darin kosmologisch erwogen werden, nämlich nicht nach demjenigen, was ihre Gegenstände im einzelnen Merkwürdiges enthalten (Physik

und empirische Seelenlehre), sondern was ihr Verhältnis im Ganzen, worin sie stehen und darin ein jeder selbst seine Stelle einnimmt, uns anzumerken gibt. Die erstere Unterweisung nenne ich physische Geographie und habe sie zur Sommervorlesung bestimmt, die zweite Anthropologie, die ich für den Winter aufbehalte (W. H. II, 447 Anm.)."

Diese Erklärung ist wichtig in dreifacher Beziehung. Verglichen mit Kants früheren Erklärungen über die Tendenz seiner physisch-geographischen Vorlesungen, lässt sie eine allmähliche Steigerung merklich werden, welche im Jahre 1775 an dem damals aufgestellten und weiterhin im Auge behaltenen Zwecke ihren Abschluss findet. Ferner: Indem sie die physisch-geographischen und die anthropologischen Vorlesungen einem und demselben Zwecke dienstbar macht und beide Disziplinen zu einem Ganzen verbindet, weist sie zugleich einer jeden von beiden ihr gesondertes Gebiet an. Endlich: Sie vergegenwärtigt mit dem Zwecke, den sie beiden Disziplinen setzt, in dem Charakter Kants jenen grossen Zug, den man Aufgeschlossenheit für die Welt nennen dürfte, — jene Gemütsdisposition, sich den Schranken des Gelehrtentums zu entheben und bei unnachlasslicher Bekämpfung des Utilitarismus sich der Verbindung von Wissenschaft und Leben, der Pflege praktischer Interessen, der Förderung des Gemeinwohls zuzuwenden.

Von dem letzteren habe ich hier nicht weiter zu reden. Aber auf die beiden erstgenannten Beziehungen muss ich näher eingehen.

Die Steigerung der Tendenz vollzieht sich so, dass Kant im Laufe der Zeit dem Kolleg einen höheren und höheren Zweck gibt, den er, sobald er sich desselben bewusst wird, aus der Gegenwart in die Vergangenheit verlegt als den ursprünglichen Zweck. Bei der Ein-

führung des Kollegs in die Reihe der ständigen akademischen Lehrfächer zu Ostern des Jahres 1757 will er die physische Geographie vortragen zumeist aus gelehrtem Interesse an der Vermehrung und Erweiterung geographischer Kenntnisse in der studierenden Jugend zum Zweck allgemeiner wissenschaftlicher Ausbildung derselben. Bei der beabsichtigten Umgestaltung des Kollegs im Jahre 1765 erscheint dann die physische Geographie als Vorbereitungs- und Hilfswissenschaft der Philosophie, indem sie von Anfang an dienlich befunden worden, die vernünftelnde Jugend von dem Brüten über vagen, allgemeinen Vorstellungen abzulenken und zur Aufhellung abstrakter Begriffe durch konkrete Vergegenständlichung derselben anzuregen. Endlich bei der letzten Zwecksetzung für das Kolleg im Jahre 1775 wird die physische Geographie neben der Anthropologie unter der Idee einer Überbrückung der Kluft zwischen Schule und Leben zur Unterweisung für die akademische Jugend, alles Wissen und Können auf die Bestimmung des Menschen in der Welt, auf die Ausfüllung der ihm angewiesenen Stelle in der Schöpfung, auf Selbsthumanisierung zur Förderung des Weltbesten hinzurichten nach Maximen, mittelst deren alle Erfahrungen jenem höchsten Zweck entsprechend zu ordnen und zu verwerten sind.

Indem die physische Geographie und die Anthropologie mit einander verbunden werden durch den gemeinschaftlichen Zweck, dem akademischen Lehrlinge von der Welt Kenntnis zu verschaffen, um ihm in der Welt die Auffindung seiner rechten Stelle zum Besten derselben zu ermöglichen, wird zugleich einer jeden von beiden Disziplinen ein gesondertes Gebiet innerhalb fester Grenzen zugewiesen. Die physische Geographie und die Anthropologie sind beide kosmologisch zu behandeln und in pragmatischer Rücksicht, damit

der Lehrling die nötige Klugheit erlange, zum Kosmos so Stellung zu nehmen und in dem Kosmos eine Stelle so einzunehmen, dass er wenn nichts mehr, doch wenigstens seine eigene dauernde Wohlfahrt zu besorgen vermögend werde. Aber die physische Geographie hat von der gesamten Welt nur die Natur kennen zu lehren und in der Natur neben anderen Merkwürdigkeiten derselben den Menschen als ein Stück, Produkt und Glied der Natur, wie sein Verhältnis zu ihr und zu anderen Menschen als Natur-Produkten und -Gliedern. Genauer: die physische Geographie hat, was den Menschen anlangt, das Menschengeschlecht kennen zu lehren nach den ursprünglichen Bestimmungen, durch welche die Natur Unterschiede in ihm setzt, und nach den allmählichen Veränderungen, die es unter den Einflüssen der Natur und unter seinen eigenen Massnahmen erleidet, sofern die letzteren durch natürliche Einflüsse bedingt sind. Dagegen hat die Anthropologie, die Kant zumeist anbaute, d. h. die Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Menschenkenntnis zu gewähren zunächst in bezug auf das, was allen Menschen unter allen Himmelsstrichen gemeinsam ist, — die Menschenseele, ihre ursprünglichen, natürlichen Anlagen und Fähigkeiten, die dem Menschen als solchem überall eigen sind, sodann aber auch in bezug auf die mancherlei von einander abweichenden Entwickelungen, welche die Menschen ihrer Intelligenz, ihrem Gefühl, ihrem Begehren aus ihrer Willkür heraus gegeben haben, sofern sich die letztere mehr unter der Gesetzgebung der Natur, als unter der Gesetzgebung der Freiheit betätigt. Daraus folgt unmittelbar, dass die physische Geographie vorzugsweise den unzivilisierten, die Anthropologie vorzugsweise den zivilisierten Menschen in Betracht zu ziehen habe, und dass sich der Unterschied zwischen der Betrachtung des Menschen in der

physischen Geographie und der in der Anthropologie allgemein dahin formulieren lasse: die physische Geographie betrachtet den Menschen hauptsächlich von aussen, die Anthropologie von innen, jene seinen Körper und von seiner Seele nur das, was in ihr auf Grund mannigfaltiger roher Naturtriebe und wechselnder Natureinflüsse emporkommt, diese seine Seele nach ihren konstanten Anlagen und den Äusserungen derselben, welche auf Grund seiner Willkür, wie sie sich zunächst der Natur in ihm hingibt, dann aber auch wohl wie sie sich von der Natur in ihm allmählich befreit, bei fortschreitender Bildung zustande kommen.

Die Grenzlinie zwischen den physisch-geographischen und der anthropologischen Betrachtung des Menschen ist also leicht zu ziehen, schwer aber, jede der Grenzlinien zu bestimmen, welche innerhalb der Anthropologie selbst die einzelnen Teile derselben von einander, und dann die Anthropologie mit ihren Teilen von der Moralphilosophie, oder der Ethik scheiden. Ich gebe einige Andeutungen dazu, ohne die Fragen, die sich dabei erheben, völlig erledigen zu wollen.

Kant hatte im Sinne, aus seiner anthropologischen Beobachtungslehre eine Vorübung der Geschicklichkeit, der Klugheit und selbst der Weisheit für die akademische Jugend zu machen (Br. an Herz vom Winter 1773|74. R. XI, 66). Diese Tendenz hat er, wenigstens in einer schriftstellerischen Produktion, nie ausgeführt. Denn, obschon ihr die Anthropologie, die er im Jahre 1798 veröffentlichte, darin entsprach, dass sie das lesende Publikum zur tätigen Teilnahme an den anthropologischen Bemühungen hinführen wollte, indem sie demselben „durch die Vollständigkeit der Titel“ für die am Menschen beobachteten, ins Praktische einschlagenden Eigenschaften „so viel Veranlassungen und Aufforderungen“ gab, „jede besondere zu einem

eigenen Thema zu machen, um sie in das ihr zugehörende Fach zu stellen“ (R. VII, 2 A. 6), so war sie doch bloss eine „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“, mithin ein allerdings wesentlicher, aber immer nur ein einzelner Bestandteil von jener „ausführlichen Anthropologie (dem Pendant zu der empirischen Naturlehre)“, in welcher nach dem Entwurf zum System philosophischer Erkenntnis in der Krit. d. r. V. die empirische Psychologie ihre eigene Behausung beziehen“ sollte (R. II, 654).

Jene ausführliche Anthropologie forderte, wenn ich Kants Andeutungen richtig auslege, drei Bestandteile, einen theoretischen, welcher empirische Psychologie im herkömmlichen Sinne des Wortes, einen theoretisch-praktischen, welcher Anthropologie in technischer und pragmatischer Hinsicht, einen praktischen, welcher moralische Anthropologie vortrüge. Der erste hätte Seelenlehre, der zweite Geschicklichkeits- und Klugheitslehre, der dritte Weisheitslehre in deren Anwendung auf die empirisch gegebenen Menschen zu liefern. Ob Kant aber jene drei Bestandteile in drei gesonderten, für sich bestehenden Abteilungen, und innerhalb jeder dieser Abteilungen die menschlichen Eigenschaften nach den drei Gemütsvermögen geordnet, oder ob er die menschlichen Eigenschaften nach den drei Gemütsvermögen in drei Abteilungen: Vom Erkenntnisvermögen, vom Gefühl der Lust und Unlust, vom Begehrungsvermögen gesondert und innerhalb jeder dieser Abteilungen jede zu ihr gehörige Eigenschaft aus psychologisch-theoretischem, aus technisch-pragmatischem, aus moralisch-praktischem Gesichtspunkt hinter einander behandelt wissen wollte, kann zweifelhaft scheinen.

Wenn in den Prolegomena (1783) die Untersuchung über die Naturanlagen zur Metaphysik und die Natur-

zwecke, auf welche diese Anlage abgezielt sei, in die Anthropologie verwiesen wird, (R. III, 138 u. 139), so müsste sie hier aus psychologisch-theoretischem Gesichtspunkt die Darlegung bieten: wie die Anlage zur Metaphysik in der menschlichen Vernunft gegeben, aus technisch-pragmatischem: wie sie zu entwickeln und durch ihre Entwickelung die Kultur der Vernunft, damit aber die Lösung mannigfacher durch die Zwecke der menschlichen Gesellschaft gestellter Aufgaben zu erreichen, aus moralisch-praktischem: wie durch die metaphysisch kultivierte und die Menschengemeinschaft kultivierende Vernunft der Materialismus, der Naturalismus, der Fatalismus in einer über- und verbildeten Sozietät zu bekämpfen sei. Bei dieser Untersuchung würde die Betrachtung aus psychologisch-theoretischem, technisch-pragmatischem, moralisch-praktischem Gesichtspunkt in ununterbrochener Folge offenbar der ebenste Weg sein.

Die „praktische Anthropologie“, welcher, wie die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (1785) verlangt, eine Metaphysik der Sitten vorangehen muss (R. VIII, 5), ist ohne Frage als Anthropologie in technisch-pragmatischer und in moralisch-praktischer Hinsicht gemeint, obschon sie dort mit der empirischen Physik in Parallele gebracht wird. Die „Anthropologie“ dagegen, aus welcher die reine Moral, auf den Menschen angewandt, nicht das mindeste entlehnt (ibid. S. 6, vgl. S. 33), aber in ihrer Anwendung auf Menschen notwendig und grossenteils die Bedingungen des menschlichen Wollens schöpft (ibid. S. 35, 7), ist die „empirische Seelenlehre“ (als psychologisch-theoretische Anthropologie), welche „über die Gründe Untersuchung“ anstellt, „warum etwas gefällt oder missfällt, wie das Vergnügen der blossen Empfindung vom Geschmacke, und ob dieser von einem

allgemeinen Wohlgefallen der Vernunft unterschieden sei; worauf Gefühl der Lust und Unlust beruhe, und wie hieraus Begierden und Neigungen, aus diesen aber, durch Mitwirkung der Vernunft, Maximen entspringen," — eine empirische Seelenlehre, „welche den zweiten Teil der Naturlehre ausmachen würde, wenn man sie als Philosophie der Natur betrachtet, soferne sie auf empirischen Gesetzen gegründet ist" (ibid. S. 54).

Es ist dieselbe „empirische Seelenlehre", welcher in der Vorrede zu den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" (1786) der Rang einer eigentlich so zu nennenden Naturwissenschaft, einer Seelenwissenschaft, selbst der einer psychologischen Experimentallehre abgesprochen, und der Charakter einer blossen Naturbeschreibung der Seele beigelegt wird (R. V, 310 u. 311).

Von den psychologischen Begriffen, welche die „Kritik der praktischen Vernunft" (1788) ihrer Kritik unterzieht, ist der Begriff des Begehrungsvermögens und der Lust (R. VIII, 112 u. 113 Anm. 178 u. 179) aus der herkömmlich so benannten empirischen Psychologie oder der psychologisch-theoretischen Anthropologie, der Begriff der psychologischen Freiheit (ibid. S. 224, 228, vgl. II, 618 u. 619) aus der technisch-pragmatischen Anthropologie, der Begriff der Achtung vor Personen (ibid. S. 207 u. 208 Anm.) aus der moralisch-praktischen Anthropologie „entlehnt", ohne dass jenes Werk irgend wo und irgend wie auf irgend eine Einteilung der Anthropologie Bezug nähme.

Die „Kritik der Urteilskraft" (1790) stellt ihrer transszendentalen Exposition der ästhetischen Urteile „die psychologische" gegenüber, „wie sie ein Burke und viele scharfsinnige Männer unter uns bearbeitet haben", und erklärt, dass „diese Zergliederungen der

Phänomene unseres Gemüts als psychologische Bemerkungen überaus schön" seien und „reichen Stoff zu den beliebtesten Nachforschungen der empirischen Anthropologie geben", dass man aber „durch Aufspähung empirischer Gesetze der Gemütsveränderungen" niemals zu einem — sei es objektiven, sei es subjektiven — Prinzip a priori gelangen könne, welches dem Geschmacksurteil zugrunde liegen müsse, und dass, möge immerhin die empirische Exposition der ästhetischen Urteile den Anfang machen, um den Stoff zu einer höheren Untersuchung herbeizuschaffen, doch eine transszendentale Erörterung dieses Vermögens zur Kritik des Geschmacks wesentlich gehörig sei (R. IV, 137—140). Hier ist ausdrücklich die herkömmliche empirische Psychologie als empirische Anthropologie bezeichnet, — eine ganz und gar theoretische Wissenschaft, welche die Phänomene des Gemütes zergliedert und die empirischen Gesetze der Gemütsveränderungen aufspäht, und als rein theoretische Wissenschaft wohl noch etwas mit einer Anthropologie in technisch-pragmatischer, aber direkt nichts mit einer Anthropologie in moralisch-praktischer Hinsicht zu tun hat.

In Übereinstimmung mit dem ersten Abschnitt der Einleitung zur Kritik der Urteilskraft (R. IV, 8—11) verwirft Kant in dem Aufsatz: „Über Philosophie überhaupt" (1794) gleich zu Anfang, wo er die strenge Anwendung des Begriffs: praktisch, hütet, den Titel: „praktische Psychologie" als Bezeichnung für einen „besondern Teil der Philosophie über die menschliche Natur", d. h. als Teil der empirischen Psychologie oder auch der Anthropologie. Denn die praktischen Vorschriften über die willkürliche Hervorbringung eines gewissen Gemütszustandes in uns, z. B. der Bewegung oder Bezähmung der Einbildungskraft, der Befriedigung

oder Schwächung der Neigungen, auch die Vorschriften der Geschicklichkeit — mithin auch „der Klugheit als einer Geschicklichkeit, auf Menschen und ihren Willen Einfluss zu üben“ (R. IV, 10) — oder alle Vorschriften einer Anthropologie in pragmatischer Hinsicht seien zwar praktische Sätze, aber, weil sie aus der Theorie hergenommen würden, bloss in Scholien der empirischen Psychologie, der theoretischen Anthropologie abzuhandeln und statt praktischer Sätze besser technische Sätze zu nennen (R. I, 584 u. 585). Weiterhin in demselben Aufsatze beklagt er gelegentlich, dass es mit psychologischen Erklärungen, welche die Sittenlehrer über Phänomene des menschlichen Gemütes, z. B. den Geiz, die Ehrbegierde verlangen, damit sie ihre Vorschrift — nicht zur Befolgung der sittlichen Gesetze, sondern — zur Wegräumung der dem Einflusse der sittlichen Gesetze entgegenstehenden Hindernisse darnach richten können, „sehr kümmerlich bestellt sei“ und fasst dann zwei Bemerkungen, von denen er die eine schon in der Krit. d. Urt., die andere schon in der Vorrede zu den Metaph. Anfangsgr. der Naturw. gemacht hat, zusammen, indem er erklärt: „Psychologisch beobachten (wie Burke in seiner Schrift vom Schönen und Erhabenen), mithin Stoff zu künftigen systematisch zu verbindenden Erfahrungsregeln sammeln, ohne sie doch begreifen zu wollen, ist wohl die einzige wahre Obliegenheit der empirischen Psychologie, welche schwerlich jemals auf den Rang einer philosophischen Wissenschaft wird Anspruch machen können.“ (R. I, 607.)

Diese Auseinandersetzungen in dem Aufsatze vom Jahre 1794 können den Schein erwecken, als ob Kant die „ausführliche Anthropologie“, in welcher die empirische Psychologie, wie er in der Krit. d. r. V. sagte, ihre eigene Behausung beziehen sollte, für eine blosse

Sammlung rein theoretischer Beobachtungen angesehen habe. Das war aber nicht der Fall. Jene „ausführliche Anthropologie" soll einen Bestandteil haben, welcher mit der praktischen Philosophie mindestens eben so sehr verbunden ist, als mit der theoretischen Psychologie. Freilich, wenn er in der Grundleg. zur Metaph. der Sitt. erklärte: „Man kann, wenn man will (so wie die reine Mathematik von der angewandten, die reine Logik von der angewandten unterschieden wird, also) die reine Philosophie der Sitten (Metaphysik) von der angewandten (nämlich auf die menschliche Natur) unterscheiden" (R. VIII, 33 Anm.), so dachte er hier bei angewandter Philosophie (Metaphysik) der Sitten wohl allein an die Tugendlehre, die Ethik, nicht aber an eine moralische Anthropologie, oder höchstens an Ethik und moralische Anthropologie zusammen. Denn er fährt hier fort: „Durch diese Benennung" — angewandte Metaphysik der Sitten — „wird man auch sofort erinnert, dass die sittlichen Prinzipien nicht auf die Eigenheiten der menschlichen Natur gegründet, sondern für sich a priori bestehend sein müssen, aus solchen" [sittlichen Prinzipien a priori] „aber, wie für jede vernünftige Natur, also auch für die menschliche, praktische Regeln müssen abgeleitet werden können." Nun können allerdings „praktische Regeln" sowohl anthroponomische, als anthropologische Vorschriften sein. Aber nur die Anthroponomie, die Ethik kann ihre praktischen Regeln aus den apriorischen Prinzipien der reinen Philosophie (Metaphysik) der Sitten ableiten, während eine moralische Anthropologie ihre praktischen Regeln aus der Anthroponomie, und zwar mit Berücksichtigung theoretisch-psychologischer Beobachtungen ableiten muss.

Dagegen hat Kant in der Einleitung zu den „Meta-

physischen Anfangsgründen der Rechtslehre“ (1797, oder schon 1796) die Notwendigkeit einer moralischen Anthropologie als eines Teiles der praktischen Philosophie klar und deutlich hervorgehoben, obschon nicht klar und deutlich das Verhältnis derselben zur reinen und zur angewandten praktischen Philosophie sei es hier, sei es anderwärts bestimmt, — wie er denn auch in bezug auf die genauere Namenbestimmung für die reine und die angewandte praktische Philosophie nicht durch scharf begrenzte Angaben jeden Zweifel über seine Terminologie ausgeschlossen hat.

Kant sagt dort: „So wie es in einer Metaphysik der Natur auch Prinzipien der Anwendung jener allgemeinen obersten Grundsätze von einer Natur überhaupt auf Gegenstände der Erfahrung geben muss: so wird es auch eine Metaphysik der Sitten daran nicht können mangeln lassen, und wir werden oft die besondere Natur des Menschen, die nur durch Erfahrung erkannt wird, zum Gegenstand nehmen müssen, um an ihr die Folgerungen aus den allgemeinen moralischen Prinzipien zu zeigen; — — — —. Das will so viel sagen, als: eine Metaphysik der Sitten kann nicht auf Anthropologie gegründet, aber doch auf sie angewandt werden“ (R. IX, 16).

Hiernach wollte Kant in der Metaphysik der Sitten selbst „die reine Philosophie der Sitten“ (R. VIII, 33 Anm.) nebenher auf Anthropologie anwenden, in der Metaphysik der Sitten „oft“ die Folgerungen aus deren allgemeinen sittlichen Prinzipien a priori für das Verhalten des Menschen „zeigen“. Daher sollte die Metaphysik der Sitten vor allem und hauptsächlich die allgemeinen sittlichen Prinzipien a priori, wie sie für alle vernünftigen Wesen giltig sind, mithin ohne Berücksichtigung des Menschen vortragen, und „oft“ bei dem Vortrage derselben eine anthropologische Anwen-

dung von ihnen machen, d. h. zeigen, wie sie für den Menschen unter Berücksichtigung der durch Anthropologie erkennbaren und erkannten Natur desselben giltig sind. Dieser Forderung wird dasjenige Werk Kants, das ihr seinem Titel nach zu entsprechen hätte, und das sie als Norm für seine Beurteilung an die Hand gibt, nicht völlig gerecht. Denn die „metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre“ und die „metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre“, welche er in deren zweiter Auflage unter dem gemeinsamen Titel: „Metaphysik der Sitten“ (in 2 Teilen, 1. Teil 1798, 2. Teil 1803) zusammenfasste, geben keine „reine Philosophie der Sitten (Metaphysik)“, sondern eine angewandte. Sie nehmen von Anfang bis zu Ende die menschliche Natur, die nur durch Erfahrung, durch Anthropologie erkannt wird, zum Gegenstand und weisen die Folgerungen auf, welche für sie aus den allgemeinen sittlichen Prinzipien a priori herfliessen. Nur die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ und die „Kritik der praktischen Vernunft“ enthalten Kants „reine Philosophie der Sitten (Metaphysik)“. Auch sie nehmen beide gelegentlich auf den Menschen Rücksicht, aber, so oft es geschieht, immer nur um die Bedeutung der sittlichen Prinzipien a priori, die für alle vernünftigen Wesen giltig sind, an einer einzelnen Klasse derselben zu erläutern, nicht um in dem umfassenden Gebiete des Freiheitsgesetzes den Kreis von Pflichtregeln abzugrenzen, denen auf Grund jener allgemeinen Prinzipien das Verhalten des empirisch gegebenen, anthropologisch erkannten Menschen im besonderen zu unterwerfen ist. Ihr Gegenstück bilden die „metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre“ und die „metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre“, welche sich das letztere zum Geschäft machen, als Kants angewandte Philosophie der Sitten. Daher ist es auf-

fällig, wenn sich Kant an der oben zitierten Stelle in der Einleitung zu den „metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre“ weiter folgendermassen vernehmen lässt: „Das Gegenstück einer Metaphysik der Sitten, als das andere Glied der Einteilung der praktischen Philosophie überhaupt würde die moralische Anthropologie sein, welche, aber nur die subjektive, hindernde sowohl, als begünstigende, Bedingungen der Ausführung der Gesetze der ersteren in der menschlichen Natur, die Erzeugung, Ausbreitung und Stärkung moralischer Grundsätze (in der Erziehung, der Schul- und Volksbelehrung) und dergleichen andere sich auf Erfahrung gründende Lehren und Vorschriften enthalten würde, und die nicht entbehrt werden kann, aber durchaus nicht vor jener vorausgeschickt, oder mit ihr vermischt werden muss“ (R. IX, 16 u. 17).

Hier hat Kant klar und deutlich eine moralische Anthropologie als unentbehrlich, als notwendig hervorgehoben und sie auch, eben weil sie moralische Lehre ist, nicht weniger klar und deutlich als einen Teil der praktischen Philosophie in Anspruch genommen. Da sie aber als Anthropologie selbstverständlich zu jener „ausführlichen Anthropologie“ gehört, in welcher die empirische Psychologie „ihre Behausung beziehen“ soll, so muss sie in jener ausführlichen Anthropologie neben der empirischen Psychologie und der — dieser letzteren in Scholien einzuverleibenden — pragmatischen Psychologie als psychologischer Theorie einen zweiten, — den praktischen Teil der Anthropologie ausmachen. Daher hat sie eine Stelle sowohl innerhalb der praktischen Philosophie, als auch innerhalb einer ausführlichen Anthropologie. Aber ihre Richtung, ihr Inhalt, ihr Charakter kann nicht genau derselbe sein, sofern sie ein Teil der praktischen Philosophie, und sofern sie ein Teil einer ausführlichen Anthropologie ist.

Denn als Teil der praktischen Philosophie steht sie unter der Gesetzgebung der Vernunft nach dem Freiheitsgesetze, welche vorschreibt, was sein soll; dagegen steht sie, mag sie immerhin moralisch-praktisch sein, als Teil einer ausführlichen Anthropologie doch irgendwie unter der Gesetzgebung der Vernunft nach dem Naturbegriffe, welcher angibt, was ist. Dieses Verhältnis hat Kant nicht näher bestimmt. Ich versuche, es einigermassen zu bestimmen in dem folgenden, allerdings nur sehr allgemeinen und nur aus dem Gesichtspunkte einer Vereinigung zwischen praktischer Philosophie und ausführlicher Anthropologie entworfenen Schema:

Praktische Philosophie in Beziehung auf eine ausführliche Anthropologie.

Die prakt. Philosophie ist:	Eine ausf. Anthropol. ist:
I Die reine praktische Philosophie oder Metaphysik der Sitten; sie trägt die sittlichen Prinzipien a priori vor, die für alle vernünftigen Wesen giltig sind, ohne dabei den Menschen mehr als gelegentlich zu berücksichtigen, und begründet:	I Theoretische Anthropologie oder empirische Beobachtungslehre, welche Kenntnisse von der Beschaffenheit und der Entwickelung der menschlichen Natur gewährt
II Die angewandte praktische Philosophie, in welcher die sittlichen Prinzipien Gestaltung bekommen, wie sie für den Menschen giltig sind,	1. als empirische Psychologie oder Naturbeschreibung der menschlichen Seele, der Vermögen, Kräfte und Tätigkeiten derselben (mit hier

1. ohne Rücksicht darauf, ob sie von ihm ausgeführt werden, oder können ausgeführt werden, obschon vorweg anzunehmen ist, dass sie, weil sie ausgeführt werden sollen, auch müssen ausgeführt werden können,
   a) als Rechtslehre,
   b) als Tugendlehre;

nicht näher anzugebenden Abteilungen); sie liefert für die Metaphysik der Sitten, wann immer in ihr die Rücksichtnahme auf den Menschen erforderlich scheint, einzelne Hilfsbegriffe, wie Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft, Gefühl, Begehrungsvermögen, Neigung, Willkür, Wille, so wie für die Rechts- und Tugendlehre eine Menge von Beobachtungen, ohne welche die allgemeinen Prinzipien auf die menschliche Natur nicht könnten angewandt werden;

2. als pragmatische Anthropologie oder Lehre, wie der Mensch die in der empirischen Psychologie beschriebenen Vermögen und Kräfte auszubilden und zu entwickeln hat, um zu so vielen Geschäften, als möglich, geschickt zu werden,

und wie er die dort beschriebenen Tätigkeiten zu richten und auszuüben hat, um sich im Geschäftsverkehr und geselligen Umgange mit anderen Menschen *klug* zu benehmen.

2. mit Rücksicht darauf, wie sie von ihm können ausgeführt werden, als *moralische Anthropologie*; sie gibt unter Bezugnahme auf die subjektiven Bedingungen in der menschlichen Natur, welche die moralische Bildung teils hemmen, teils begünstigen, Vorschriften, wie die sittlichen Gesetze auszuführen, — in Triebfedern für die Willensbestimmung zu verwandeln, wie pflichtmässige Maximen und moralische Grundsätze in den Menschen zu erzeugen und zu befestigen und unter ihnen

II *Praktische oder moralische Anthropologie*; sie beschreibt den Entwicklungsgang, auf welchem die in der Rechts- und Tugendlehre dargelegten rechtlichen und moralischen Vorschriften von den Menschen ausgeführt sind und ausgeführt werden, und sucht durch Erwägung des sittlichen Verhaltens der Menschen in Vergangenheit und Gegenwart Einsicht zu gewinnen, wie dereinst die höchsten Zwecke der Menschheit im geschichtlichen Leben der Völker können erreicht werden. Dadurch leitet sie zur philosophischen Betrachtung der Welt-

auszubreiten sind. Schliesslich leitet sie zur Kunst der Pädagogik hinüber, für welche sie die mehr oder weniger wissenschaftliche Grundlage schafft.

geschichte, — zur Philosophie der Geschichte hinüber, für welche sie Richtungslinien verzeichnet und Normen an die Hand gibt.

Vielleicht liesse sich die Anthropologie in ihren verschiedenen Zweigen etwa so charakterisieren: Sie gewährt als empirische Psychologie oder rein theoretische Anthropologie Kenntnisse vom Menschen, als pragmatische Anthropologie Menschenkenntnis und Anleitung zur Klugheit, als moralische Anthropologie Erkenntnis des Menschen, der Menschheit und Anleitung zur Lebensweisheit gemäss der Metaphysik der Sitten, der Weisheitslehre als Wissenschaft.

Mochte Kant die Anthropologie als Beobachtungslehre d. h. in ihrem theoretischen Teile auch nicht als Wissenschaft gelten lassen, und sie als Vorübung der Weisheit d. h. in ihrem praktischen Teile mit äusserster, wenn auch vollberechtigter Strenge von der Weisheitslehre als Wissenschaft absondern: er forderte doch, dass der Philosoph den einen wie den anderen Teil der Anthropologie kultiviere, wenn er die Philosophie nicht blos nach ihrem Schulbegriffe (R. II, 646. — III, 185 u. ff. —) d. h. als Wissens-, Geschicklichkeits- und Klugheitslehre, sondern auch nach ihrem Weltbegriffe d. h. als Weisheitslehre anbaue. Freilich vereinigt sich, wie es in der Krit. d. r. V. heisst, alles Interesse der Vernunft, das spekulative sowohl, als das praktische, in den drei Fragen: 1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen? (R. II, 620), aber wohl zu merken, obschon gemäss dem Weltbegriffe der Philosophie, welcher diese

Fragestellung diktiert, doch nur auf dem Felde der reinen Philosophie, welches nicht das ganze Feld der Philosophie ausmacht. Denn der Philosoph, welcher sich dem Ideal eines Philosophen in weltbürgerlicher Bedeutung zu nähern sucht, hat nicht nur zu lehren, worin der Endzweck der Vernunft zu setzen — wovon die reine Philosophie —, sondern auch durch welches Verhalten er vom Menschen zu erreichen sei (R. VIII, 243) — wovon die angewandte Philosophie, speziell die Anthropologie unterrichtet. Darum fügte Kant, indem er, die Logik einleitend, den „Begriff von der Philosophie überhaupt erörterte, bei Umschreibung des Feldes der Philosophie in weltbürgerlicher Bedeutung den drei obigen Fragen aus der Krit. d. r. V. noch eine hinzu, nämlich: „Was ist der Mensch?“, und bemerkte: „Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite, die Moral, die dritte, die Religion, und die vierte die Anthropologie.“ Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen“ (R. III, 186). Indess liesse sich gegen den Schlusssatz in dieser Bemerkung einwenden, dass eine so weite Ausdehnung des Begriffes der Anthropologie ohne Not der herkömmlichen Benennung philosophischer Disziplinen zuwiderlaufen, zur Klärung des Begriffes der Philosophie nichts beitragen und, wenn innerhalb der alles befassenden Anthropologie die Beantwortung jeder der vier obigen Fragen ihr bestimmt abgegrenztes Gebiet erhielte, die von Kant angegebene Vierteilung nach wie vor fortbestehen würde.

Kant hat den Vorsatz gehabt, die vierte Frage nicht weniger ausgiebig zu beantworten, als die drei anderen. Dies geht aus seinem Briefe an Stäudlin vom 4. Mai 1793 hervor, wo er sagt: „Mein schon seit geraumer Zeit gemachter Plan der mir obliegenden

Bearbeitung des Feldes der reinen Philosophie ging auf die Auflösung der drei Aufgaben? 1. Was kann ich wissen? (Metaphysik). 2. Was soll ich tun? (Moral). 3. Was darf ich hoffen? (Religion); welcher zuletzt die vierte folgen sollte: Was ist der Mensch? (Anthropologie; über die ich schon seit mehr als 20 Jahren jährlich ein Kollegium gelesen habe)." (R. XI, 159). Aber er führte diesen Vorsatz nur unzulänglich aus, als er im Jahre 1798 seine „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht" veröffentlichte. Zwar ist dies Werk ein Muster populärer philosophischer Darstellung und daher unter allen Werken Kants zur ersten Einführung in die Denkweise desselben am meisten geeignet, auch reich an eindringenden Beobachtungen, geistvollen Reflexionen, unterhaltenden Mitteilungen, und sinnreichen Aussprüchen. Aber es leidet an einer gewissen Ungleichmässigkeit in der Behandlung seiner Materien. Es soll eine „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht" sein. Jedoch die pragmatische Behandlung der Seelenerscheinungen ist in ihm nur vorwaltend, nicht herrschend. Neben den pragmatischen Ausführungen finden sich in ihm empirisch-psychologische und moralisch-praktische Auseinandersetzungen und Bemerkungen, teils einleitungs- oder anhangsweise, teils mit den ersteren untermengt, beide weder umfänglich, noch systematisch genug, um eine empirische Psychologie, oder eine moralische Anthropologie im Abrisse zu skizzieren. Daher trägt das Werk als ein bruchstückartiges, nicht recht harmonisches, nicht abgerundetes Ganze das Gepräge einer gewissen Unfertigkeit an sich. Ich unterlasse es, diese Behauptung zu begründen, weil dazu eine ausführliche, ins einzelne gehende Beurteilung des ganzen Werkes würde erforderlich sein, die hier nicht am Platze wäre.

g) Verzeichnis von Kants Vorlesungen über physische Geographie.

In den „Neuen Preussischen Provinzial-Blättern" (Jahrg. 1846, Bd. I, S. 454—465) steht ein Aufsatz von Schubert: „Die jährliche Feier von Kants Geburtstag durch eine zu seinem Andenken gebildete Gesellschaft in Königsberg." Einen Teil jenes Aufsatzes bildet Schuberts Tischrede an Kants Geburtstage im Jahre 1846 über „Kants Vorlesungen während seiner Professur in den Jahren 1770—97" (S. 457—465). Darin heisst es in betreff der Vorlesungen desselben über physische Geographie:

„In dem dritten Semester nach seiner Anstellung als Professor, im Sommersemester 1771 las er in vier auf einander folgenden Stunden an den 4 Haupttagen aber nur dies eine Mal wieder Logik nach Meier, Metaphysik nach Baumgarten, Naturrecht nach Achenwall und allgemeine Naturgeschichte oder, wie er dies Kollegium gewöhnlich nannte, physische Geographie (S. 460). — — — In dem darauf folgenden vierten Semester im Winter (1771/72) liest er abermals physische Geographie am Mittwoch und Sonnabend in zwei auf einander folgenden Stunden von 8—10 Uhr nach eigenen Diktaten, und ebenso in dem gleich darauffolgenden Semester" [also in dem Sommersemester 1772] „wiederum in denselben Stunden. Von dieser Zeit ab bleibt aber die physische Geographie regelmässig in jährlichem Wechsel ein vierstündiges Kollegium für den Sommer, am Mittwoch und Sonnabend von 8—10 Uhr, oder an den 4 Haupttagen von 9—10 Uhr nach dem Naturrechte". (S. 461.)

Schuberts Angabe ist in zwei Punkten fehlerhaft. 1. Sie enthält die Andeutung, dass Kant seit dem Jahre 1772 wiederholentlich physische Geographie unmittelbar nach dem Naturrecht habe lesen wollen. Er

hat aber seit dem Jahre 1772 physische Geographie unmittelbar nach dem Naturrecht, so viel darüber bestimmt zu wissen ist, nur einmal lesen wollen, — nämlich im Sommersemester 1774.

Die Semester, die hierbei überhaupt nur können in Frage kommen, sind die Sommersemester 1773, 74, 75 und 76.

Im Sommersemester 1773 wollte er dem Lektions-Katalog zufolge lesen: Logik von 7—8 Uhr publ., allgemeine praktische Philosophie und Ethik von 8—9 Uhr priv., Physische Geographie von 9—10 Uhr priv., und ein Disputatorium (über Logik) am Mittwoch und Sonnabend von 7—8 Uhr publ. Er las aber den Senats-Akten zufolge wirklich nur Logik und physische Geographie, während allgemeine praktische Philosophie und Ethik „wegen zu geringer Anzahl“ und das Disputatorium „ob defectum auditorum“ nicht gelesen wurde. — Er wollte also nach der praktischen Philosophie, aber nicht „nach dem Naturrechte“ physische Geographie lesen, und las sie wirklich auch nach der praktischen Philosophie nicht.

Im Sommersemester 1774 wollte er Logik von 7—8 Uhr publ., Naturrecht von 8—9 Uhr priv., physische Geographie von 9—10 Uhr priv. (selbstverständlich an den vier Haupttagen) und ein Examinatorio-Repetitorium publ. (ohne Frage am Mittwoch und Sonnabend) lesen. Für dieses Semester allein trifft Schuberts Angabe: „physische Geographie an den 4 Haupttagen von 9—10 Uhr nach dem Naturrechte“ zu. Aber es ist nicht festzustellen, ob Kant im Sommersemester 1774 die im Lektions-Katalog angekündigten Kollegia wirklich gelesen hat.

Im Sommersemester 1775 las Kant nach den Sen.-Akt. die im Lekt.-Kat. angekündigten Kollegia: Logik

von 7—8 Uhr publ. vor 45 Zuhörern vom 4. Maji—29. September, Enzyklopädie der ganzen Philosophie nach Feder priv. vor 20 Zuhörern vom 7. Maji—7. Oktober, Physische Geographie priv. vor 42 Zuhörern vom 10. May—7. Oktober, Naturrecht nach Achenwall priv. vor 24 Zuhörern vom 7. Maji—7. Oktober; ein Examinatorium über Meiers Kompendium der Logik publ. vor 15 Zuhörern vom 7. Maji—7. Oktober; an welchen Tagen er aber diese Kollegia gelesen hat, ist von keinem derselben, weder im Lekt.-Kat., noch in den Sen.-Akt., und zu welcher Stunde nur von der Logik im Lekt.-Kat. angegeben.

Im Sommersem. 1776, wo Kant zum ersten Male Dekan der philos. Fakultät war, hatte er angekündigt: Logik nach Meier an den 4 Haupttagen von 7—8 Uhr publ., und ein Repetitorium der Logik publ., Naturrecht nach Achenwall an den 4 Haupttagen von 8 bis 9 Uhr priv., Theoretische Physik „inserviente Erxlebenio“ an den 4 Haupttagen von 9—10 Uhr priv., Physische Geographie „exponendo dictata sua“ am Mittwoch und Sonnabend von 9—11 Uhr priv. Er wollte also auch damals nicht Physische Geographie nach dem Naturrecht lesen. Er las nach den Sen.-Akt.: Logik vor 60 Zuhörern vom 25. April bis 20. September, und das Repetitorium der Logik (wahrscheinlich am Mittwoch und Sonnabend von 8—9 Uhr) vor 12 Zuhörern vom 4. Mai bis 21. September; Theoretische Physik vor 12 Zuhörern vom 25. April—4. Oktober; Physische Geographie vor 24 Zuhörern vom 28. April—5. Oktober. Naturrecht dagegen „ist ob defectum Auditorum nicht gelesen.“

Vom Sommersemester 1777 an las er Physische Geographie immer am Mittwoch und Sonnabend von 8—10 Uhr und niemals „nach dem Naturrechte“, das er, so oft er es auch las (in den Sommersemestern

1777, 78, 80, 82, 84, 86, 88), immer an den vier Haupttagen vortrug, und zwar um 8 Uhr vormittags. Nur im Sommersemester 1779, wo dies Kolleg nicht zustande kam, hatte er es, wenn die Angabe im Lekt.-Kat. richtig ist, an den vier Haupttagen um 9 Uhr abhalten wollen.

2. Die oben zitierte Angabe Schuberts überliefert als feststehend, dass Kant auch im Sommersemester 1772 physische Geographie am Mittwoch und Sonnabend von 8—10 las, während doch weder feststeht, ob er dies Kolleg damals an diesen Tagen, noch um diese Stunde las, und sie lässt vermuten, dass er nach dem Jahre 1772 physische Geographie bald am Mittwoch und Sonnabend von 8—10 Uhr, bald an den 4 Haupttagen von 9—10 Uhr gelesen habe. Eine solche Vermutung aber wäre irrig. Dass jene Schubertsche Angabe in beiderlei Hinsicht zu bemängeln ist, ergibt sich aus dem folgenden Verzeichnis von Kants Vorlesungen über physische Geographie, das vielleicht alles enthält, was heute noch über Jahr, Tag, Stunde und Zuhörerzahl derselben kann beigebracht werden. Ich wünsche, dass sich kein Irrtum meinerseits darin eingeschlichen habe.

Kants Kolleg über physische Geographie

1. ist gehalten mindestens einmal vor dem Sommersem. 1757, und zwar wahrscheinlich entweder im Sommersem. 1756, oder im Wintersem. 1756/57, — nach Kants Angabe in seinem „Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie“ vom Jahre 1757.
2. Sommersem. 1757, angekündigt in den Fakult.-Akt. unter d. 13. April und in dem an demselben Tage dem Dekan vorgelegten „Entwurf“ etc. (W. H. II, 1 u. ff.), — ohne Zweifel auch gelesen.
3. Wintersem. 1757/58 als gelesen in Kants Pro-

gramm: „Neuer Begriff der Bewegung und Ruhe" u. s. w. angeführt (W. H. II, 25).

4. Sommersem. 1758 angekündigt in Kants eben genanntem Programm v. 1. April 1758. [Über Kants Vorlesungen im Wintersemester 1758/59 fehlen alle Nachrichten.]
5. Sommersem. 1759, angekündigt in den Fakult.-Akt. am 28. April.
6. Wintersem. 1759|60, angekündigt in dem am 5. Oktober dem Dekan vorgelegten Programm: „Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus" u. s. w. (W. H. II, 43).
7. Sommersem. 1761, v. 2—3 Uhr, angekündigt in den Fakult.-Akt. am 6. April.
8. Wintersem. 1761|62, angekündigt in den Fakult.-Akt. am 11. Oktbr.
9. Wintersem. 1763|64, angekündigt in den Fakult.-Akt. am 10. Oktbr.
10. Sommersem. 1764, von 10—11 Uhr, angekündigt in den Fakult.-Akt.
11 Sommersem. 1765, von 10—11 Uhr, angekündigt in den Fakult.-Akt.*)
12. Wintersem. 1765|66, angekündigt in den Fakult.-Akt. am 13. Oktober und in Kants „Nachricht

*) Bei B. Erdmann (Reflex. Kants zur krit. Philos. I, 44 Anm.) heisst es: „Die physische Geographie fehlt, sehen wir ab von den nicht mehr bestimmbaren Vorlesungen des Semesters 1758/59, bis 1765 nur in den Semestern 1760 und 1760/61, sowie in den überhaupt durch die geringe Zahl von Vorlesungen ausgezeichneten Semestern 1762 bis 1763." — Auch diese Angabe B. Erdmanns ist ungenau. „Bis 1765" kann doch nur bedeuten sollen: bis zum Sommersem. 1765. Aber zwischen dem Sommersem. 1760 und dem Sommersem. 1765 „fehlt die physische Geographie" nicht nur: Sommersem. 1760, Wintersem. 1760/61, Sommersem. 1762, Wintersem. 1762|63, Sommersem. 1763, wie B. Erdmann angibt, sondern auch im Wintersem. 1764/65. Was B. Erdmann von den „ausgezeichneten" Semestern sagt, lasse ich unberührt.

von der Einrichtung seiner Vorlesungen" u. s. w. (W. H. II, 320 u. 321).

13. Wintersem. 1766|67, angekündigt in den Fakult.-Akt. und als „in 4 Stunden wöchentlich nach eigenen dictatis gelesen" von Kant selbst bezeugt in den Senats-Akt.
14. Sommersem. 1767, angekündigt in den Fakult.-Akt. und von Kant selbst angekündigt in den Senats-Akt.: „10—11 über dictata."
15. Wintersem. 1767/68, 10—11 Uhr, angekündigt in den Fakult.-Akt. und in den Senats-Akt. von Kant eigenhändig als gelesen aufgeführt: I. K. „quinque collegia privata" — darunter „Geographiam physicam" — „ingressus atque emensus est."
16. Sommersem. 1768, 10—11 Uhr, angekündigt in den Fakult.- und Sen.-Akt. und gelesen nach den Sen.-Akt.
17. Wintersem. 1768|69, angekündigt in den Fakult.- und Sen.-Akt.
18. Sommersem. 1769, angekündigt in den Fakult.-Akt. und als gelesen von Kant selbst angegeben in den Sen.-Akt.
19. Wintersem. 1769|70, 8—9 vel 3—4, angekündigt in den Fakult.- und Sen.-Akt. (secundum dictata) und als privatim gelesen von Kant selbst angegeben in den Sen.-Akt.
20. 1770 (die Tabelle der Lektiones Magistrorum etc. per sem. hibern. 1769|70 habitae, et semestri aestivo 1770 habendae — Sen.-Akt. Catal. lect. betreff. vol. III gegen d. Ende — enthält nicht die Ankündigung der Physisch. Georgr. für d. Sommersem. 1770, und der gedruckte Lekt.-Kat., in welchem Kant als „Log. et Metaph. Prof. Publ. Ord. designatus" aufgeführt wird, enthält sie ebensowenig. Aber in der Tabelle der Praelek-

tiones a Profess. etc. per sem. aestiv. A. 1770 institutae — Sen.-Akt. Cat. lect. betreff. vol. IV, Fol. 452, eingeheftet zwischen Fol. 432 und 434 — hat Kant eigenhändig unter den Kollegien, von denen er sein „docuit", aussagt, vermerkt: „Diebus Mercurii et Sabbathi Geographiam physicam.")

21. Sommersem. 1771, angekündigt zum ersten Male im Lektionskatalog: „Historiam Naturalem velut peregrinando percurrett sub titulo Geographiae physicae praecipue memorabilia trium naturae regnorum expositurus h. X—XI privat."*) Gelesen nach den Sen.-Akt.

*) Schubert äussert in seinem vorhin zitierten Aufsatze (N. Preuss. Provinz.-Blätt. Jahrg. 1846, Bd. I, S. 460 u. 461): „Die Erklärung, die Kant selbst in diesem Lektionsverzeichnisse von 1771 (und dann später nicht mehr) von diesen bei Studierenden und Zuhörern aus allen Ständen so beliebten Vorlesungen gibt, drückt nach meinem Bedünken am besten den Umfang derselben aus, den der Lehrer nach seiner eigentümlichen Weise ihnen anweisen wollte, und der allerdings nicht ganz mit den Grenzen zusammenfällt, in denen wir jetzt die physische Geographie einzuengen gewohnt sind. Er zeigt an, dass er die Naturgeschichte wie ein Reisender durchwandern wolle unter dem Titel der physischen Geographie, indem er die vorzüglich merkwürdigen Gegenstände der drei Naturreiche zu erläutern beabsichtige." Nun hat Schubert zunächst darin nicht recht, dass der Umfang, den Kant überhaupt der physischen Geographie gab, weiter ist, als der, welchen neuere Forscher ihr geben. Dass aber jene Erklärung ,.den Umfang" von Kants physischer Geographie „am besten ausdrückt", mithin besser, als der „Entwurf" u. s. w. vom Jahre 1757 und die „Nachricht" u. s. w. vom Jahre 1765 ist durchaus unrichtig. Sie drückt ihn nicht am besten, sondern am schlechtesten aus, weil sie ihn viel zu enge darstellt. Denn sie lässt von dem eigentlich physisch-geographischen Teil, den Kant schon im Jahre 1757 und ebenso späterhin den „allgemeinen Teil der physischen Geographie" nannte, gar nichts spüren. Daher „drückt" sie keineswegse „den" vollen „Umfang" von Kants physischer Geographie aus. Wird ihr Wortlaut festgehalten, so wollte Kant

22. Wintersem. 1771|72, dd. Merc. et Sat. h. VIII—X secundum dictata sua privat., angekündigt im Lekt.-Katal. und gelesen nach den Sen.-Akt. (Kant wollte in diesem Semester das Kolleg zum ersten Male am Mittwoch und Sonnabend von 8—10 Uhr vorm., also in zwei Stunden hintereinander lesen. Erst vom Sommersem. 1777 an las er es, nach den vorhandenen Angaben, immer an diesen Tagen und in diesen Stunden.)
23. Sommersem. 1772, privat., ohne Tag und Stunde angekündigt im Lekt.-Kat. u. gelesen nach d. Sen.-Akt. [Kant las in diesem Sem. ausserdem nur Logik an den vier Haupttagen von 7—8 Uhr morgens und ein Examinatorio-Disputatorium — natürlich über Logik — publice am Mittwoch und Sonnabend von 7—8 Uhr morgens. Es bleibt daher zweifelhaft, ob er die physische Geographie in diesem Semester an den vier Haupttagen oder am Mittwoch und Sonnabend gelesen habe.]
24. Sommersem. 1773, h. IX—X privat, [ohne Zweifel

---

im Jahre 1771 nicht seine ganze physische Geographie vortragen, sondern nur den naturbeschreibenden Teil derselben, den er im Jahre 1757 und späterhin als den „besonderen Teil der physischen Geographie“ bezeichnete, und den er mit einer Naturbeschreibung des Menschen begann. Ja, streng genommen, wollte er nur die erste Abteilung des „besonderen Teils“ vortragen, — die Beschreibung der drei Naturreiche mit Hervorhebung der vorzüglichsten Merkwürdigkeiten in ihnen. Trug er sie im Jahre 1771 wirklich so vor, so tat er es damals sicher nur ausnahmsweise, durch irgend einen heute nicht angebbaren Grund bestimmt. Zweifellos aber bestätigt die oben wiedergegebene Ankündigung des Kollegs aus dem Jahre 1771 die mir selbstverständlich erscheinende, überdies durch die vorhandenen Nachschriften beglaubigte Annahme, dass Kant den Vortrag seiner physischen Geographie zu verschiedener Zeit mannigfach variierte, — wahrscheinlich bald durch innere, bald durch äussere Gründe dazu veranlasst.

an den vier Haupttagen) angekündigt im Lekt.-Kat. und gelesen nach den Sen.-Akt. (Kant hatte im Wintersem. 1772|73 zum ersten Male Anthropologie gelesen an den vier Haupttagen v. 9—10 Uhr vorm. Von nun an alternierten Anthropologie im Wintersem. und physische Geographie im Sommersem.]

25. Sommersem. 1774, privat. h. IX—X (ohne Zweifel an den vier Haupttagen] angekündigt im Lekt.-Kat.
26. 1775, secundum dictata, ohne Tag und Stunde angek. im Lekt.-Kat und gelesen nach den Sen.-Akt. vor 42 Zuhör., von 10. May—7. Oktbr.
27. 1776, exponendo dictata sua, hh. IX—XI dd. M. et S. privat. angek. im Lekt.-Kat. und gelesen nach den Sen.-Akt. vor 24 Zuhör. v. 28. April bis 5. Oktbr.
28. 1777, ad propria dictata, dd. M. et S. VIII—X, privat., angek. im Lekt.-Kat. und gelesen nach den Sen.-Akt vor 49 Zuh. v. 16. April — 27. Septbr. [Von nun an bleiben Mittwoch und Sonnabend v. 8—10 Uhr vorm. die für dies Privat-Kolleg anberaumte Zeit.]
29. 1778 (nach Lekt.-Kat. u. Senat.-Akt. gelesen vor 45 Zuhör. v. 6. Mai—3. Oktbr.).
30. 1779, in propria dictata, (nach Lekt.-Kat. u. Sen.-Akt. gelesen wiederum vor 45 Zuhör. v. 21. April—25. Septbr.).
31. 1780, ad propria dictata, (nach Lekt.-Kat. u. Sen.-Akt. gelesen vor 54 Zuhör. v. 12. April—23. Septbr.).
32. 1781, über Dictata, (nach Lekt.-Kat. u. Sen.-Akt. gelesen vor 56 Zuhör. v. 2. Mai—22. Septbr.)
33. 1782 (nach Lekt.-Kat u. Sen.-Akt. gelesen vor 56 Zuhör. v. 17. April—21. Septbr.).
34. 1783, dd. M. et S. h. VIII—IX privatim (so im

Lekt.-Kat.; aber statt IX sollte zweifellos X stehen) über dictata gelesen vor 69 Zuhör. v. 17. May bis 27. Septbr. (nach den Senat.-Akt.).

35. 1784, dd. Merc. et Sat. h. VIII (nichts weiter im Lekt.-Kat.) gelesen vor 63 Zuhör. v. 28. April bis 29. Septbr. (nach den Sen.-Akt. und nach der auf der Königsb. Kgl. u. Univ.-Bibl. vorhandenen Nachschrift aus diesem Semester, in welcher aber als Schlusstag des Kollegs d. 22. Septbr. angegeben ist.)
36. 1785, ad dictata dd. M. et S. h. VIII—X (nach dem Lekt.-Kat.), „gelesen und absolvieret" (nach den Sen.-Akt.; ohne Angabe der Zuhörerzahl und des Anfangs- und Schlussdatums).
37. 1786, im Lekt.-Kat. wohl aus Versehen nicht angekündigt, aber nach den Sen.-Akt. gelesen „über Dictata, privatim," vor 26 Zuhör. v. 3. May bis 23. Septbr.
38. 1787, in herkömmlicher Art angekündigt im Lekt.-Kat. und nicht weiter bezeugt.
39. 1788, angekündigt im Lekt.-Kat. und als gelesen bezeugt: „dictata, privatim, vor 28 Zuhörern v. 9. April bis 24. Septbr." durch die Berichte nach Berlin.
40. 1789, binis diebus h. VIII—X ad. Dictata, privat. gelesen vor 23 Zuhör. v. 29. April—16. Septbr. (nach dem Lekt.-Kat. u. den Sen.-Akt.).
41. 1790, gelesen ad dictata dd Merc. et Sabb. h. VIII—X, „privatim, einige 30 Zuhör., ang. 21. April, geschl. 18. Septbr." (nach dem Lekt.-Kat. und den Sen.-Akt.).
42. 1791, angek. im Lekt.-Kat., nicht weiter bezeugt.
43. 1792, gelesen, „dictata, privatim, 52 Zuhör. angef. 25. April, geschl. 22. Septbr." (nach dem Lekt.-Kat. und den Sen.-Akt.).
44. 1793, angek. im Lekt.-Kat. und als gelesen bezeugt durch die auf der Königsb. Kgl. u. Univ.-Bibl. vor-

handene Nachschrift aus diesem Semester mit dem Datum des Schlusstages: „finitum 14. Septbr. 93."

45. 1794, angek. im Lekt.-Kat., nicht weiter bezeugt.
46. 1795, ad dictata, gelesen vor 33 Zuhör. v. 22. April bis 12. Septbr. (nach d. Lekt.-Kat. und d. Bericht in Berlin).
47. 1796, dictata, priv., gelesen vor 23 Zuhör. v. 13. April bis 13. Juli (nach dem Lekt.-Kat. und dem Bericht in Berlin.)

[48. 1797, angekündigt im Lekt.-Kat., neben der Logik, zu deren Proposition die Einschränkung gefügt ist: „modo per valetudinem seniumque liceat."]

In dem Lektionskatalog für das Wintersem. 1797|98 findet sich unter der Rubrik: „Lectiones publicae. Philosophorum" die Anzeige: „Ob infirmitatem senilem lectionibus non vacabit Facult. Philos. Senior venerabilis Log. et Metaphys. Prof. Ord. Kant." Schubert sagt in seinem oben zitierten Aufsatze (S. 462): „Schon im Winter 1795|96 stellte Kant alle seine Privatvorlesungen wegen seines hohen Alters (er hatte bereits das 72. Lebensjahr angetreten) ein, und las nur noch an 4 Tagen täglich eine Stunde abwechselnd über Logik im Sommer, über Metaphysik im Winter. Aber auch diese öffentlichen Vorlesungen gab er nach zwei Jahren auf, mit dem Ende des Sommersemesters 1797, als er schon in das 74. Lebensjahr übergegangen war." — Auch in seiner Biographie Kants hatte Schubert mitgeteilt: „Kant stellte mit dem Sommer 1795 alle seine Privatvorlesungen ein, und las nur noch täglich eine Stunde die öffentlichen abwechselnd über Logik und Metaphysik" (W. R. XI, 2 A, 140), — „von Michaelis 1797 ab auch keine öffentlichen mehr" (ibid. S. 146). Jedoch die Angabe Schuberts über den Zeitpunkt der Einstellung von Kants Privatvorlesungen ist unrichtig, und die über den Zeitpunkt, bis zu welchem

Kant seine öffentlichen Vorlesungen fortführte, unsicher. Denn Kant las im Wintersem. 1795|96 ausser Metaphysik vor 50 Zuhörern vom 12. Oktbr.—18. Dezbr., auch noch Anthropologie privatim vor 53 Zuhörern vom 14. Oktbr.—27. Febr., und im Sommersem. 1796 ausser Logik vor etwa 40 Zuhörern vom 11. April—23. Juli auch noch Physische Geographie privatim vor 23 Zuhörern vom 13. April bis 13. Juli. Im Juli 1796 erreichten wahrscheinlich alle seine Vorlesungen, die öffentlichen sowohl wie die privaten, ihr Ende, mithin öffentliche und private in einem und demselben Jahre und Monate. Wenigstens ist nicht zu konstatieren, dass Kant die von ihm für das Wintersemester 1796|97 angekündigte Metaphysik, und die von ihm für das Sommersem. 1797 angekündigte Logik und Physische Geographie wirklich gelesen habe. Physische Geographie las er damals sicher nicht mehr. Denn Pörschke, der seit dem Sommersemester 1788 als Drivatdozent und spätestens seit dem Sommersemester 1795 als ausserordentlicher Professor philologische und philosophische Kollegia abhielt, hat für das Sommersem. 1797 neben anderen Vorlesungen Physische Geographie nach Millar am Mittwoch und Sonnabend von 8—10 Uhr, also genau um dieselbe Zeit als Kant angekündigt. Diese Ankündigung scheint mir nur erklärlich aus Pörschkes Gewissheit, Kant werde physische Geographie im Sommersem. 1797 nicht mehr lesen, und aus seiner Absicht, die ausfallende Kantische Vorlesung einigermassen zu ersetzen.*)

*) Vgl. hierzu: Borowski, Darstell. des Leb. Kants, S. 185. — Von Borowskis Angaben über die Dauer der Vorlesungen Kants, ibid. S. 184 u. 185, ist die eine nicht zuverlässig, die andere nicht richtig. Die spärlichen, auf die Zeit von Kants Vorlesungen bezüglichen Angaben Jachmanns — Kant geschild. in Brief S. 26 u. 27 — und Rinks — Ansicht. aus Kants Leben S. 148 — sind zu vag, um ein festes Resultat darzubieten.

Demnach hat Kant mindestens 47 mal physische Geographie lesen wollen als vierstündiges Kolleg. Von 1757—1797 ist nie ein Jahr vergangen, in welchem er nicht mindestens in Einem von dessen Semestern sein Kolleg über physische Geographie angezeigt hat. Von jenen 47 Malen sind 16 als solche zu nennen, in denen es zu erweisen ist bloss als angekündigt, jedoch anzunehmen als gelesen: 1758, 59, 59|60, 61, 61|62, 63|64, 64, 65, 65|66, 67, 68|69, 71|72, 74, 87, 91, 94; (dazu 97, wo es wohl schon mit der Voraussicht angekündigt wurde, dass es nicht werde gehalten werden); dagegen 30 Male als solche, in denen es auch als gelesen bezeugt ist: 1756 oder 1756|57, 57, 57|58, 66|67, 67|68, 68, 69, 69|70, 71, 72, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 89, 90, 92, 93, 95, 96.

Unter jenen 47 Malen sollte es, so weit darüber Sicheres zu konstatieren ist, 1 mal (1769|70) an den 4 Haupttagen von 8—9 Uhr Vorm., oder von 3—4 Uhr Nachm. gelesen werden, 1 mal (1761) an den 4 Haupttagen von 2—3 Uhr Nachm., 2 mal (1773 und 74) an den 4 Haupttagen von 9—10 Uhr, 6 mal (1764, 65, 67, 67|68, 68, 71) an den vier Haupttagen von 10—11 Uhr, 1 mal (1776) am Mittwoch und Sonnabend von 9—11 Uhr, und schon vor 1777 1 mal (1771|72) am Mittwoch und Sonnabend von 8—10 Uhr, aber von 1777 immer an diesen beiden Tagen und in diesen beiden auf einander folgenden Stunden. Unter den Semestern, aus denen die Zuhörerzahl der Kantischen Kollegia notiert ist, hat dies Kolleg seine höchste Zuhörerzahl im Jahre 1783 mit 69 Zuhörern gehabt, und im Jahre 1784 mit 63 Zuhörern, dagegen seine geringste in den Jahren 1789 und 1796 mit 23 Zuhör., darnach 1776 mit 24 Zuhör., 1786 mit 26 Zuhörern, 1788 mit 28 Zuhör. In den übrigen Semestern schwankte die Zahl zwischen einigen 30, einigen 40 und einigen 50

Zuhör. Selbstverständlich beziehen sich diese Zahlen nur auf die Zuhörer aus dem Kreise der Studierenden. Kant begann das Kolleg meistens in der zweiten Hälfte des April, frühestens den 9. April (im Jahre 1788) und den 13. April (im Jahre 1796), spätestens im Mai (den 17. Mai im Jahre 1783, und den 10. Mai im Jahre 1775), und er schloss es meist gegen das Ende des September (nur einmal den 13. Juli im Jahre 1796), frühestens den 12. September (im Jahre 1795) und spätestens im Anfange des Oktober (im Jahre 1775 den 7. Oktober, im Jahre 1776 den 5. Oktober, im Jahre 1778 den 3. Oktober).

Buchdruckerei Roitzsch, Albert Schulze, Roitzsch.

Buchdruckerei Roitzsch, Albert Schulze, Roitzsch.



